思想與時代月刊

第四十五期

中華民國三十六年五月一日

編輯兼出版者　思想與時代社
杭州大學路國立浙江大學文學院轉

印刷者　當代出版社
杭州中正街湖麻子巷六號

總經售處　中國文化服務社總社
上海福州路六七九號

第四十六期目錄預告

梅迪生先生紀念專號

卡萊爾與中國　梅光迪遺著
述學　吳宓
悼梅迪生先生　樓光來
梅迪生先生傳略　郭斌龢
梅迪生先生文錄序　王煥鑣
哭梅迪生先生　賀昌羣
哭迪生　梅李今英
璞斯爵士與中國　范存忠
白璧德——當代一人師　張其昀

定價表

每月一日發行　每月一冊　全年十二冊

訂購辦法	零售	預定半年
冊數	一	六
價目	二千元	一萬二千元
郵包費及國外郵費照郵局規定辦理　平寄郵費	免收	免收
掛號郵費	一百五十元	九百元
航空郵費	四百五十元	二千七百元

本刊代售處

上海　正中書局上海分局（河南路）
南京　正中書局南京分局（太平路）
北平　勝利出版公司北平分公司（西長安街）
杭州　商務印書館（中山中路）　東南圖書公司（湖濱仁和路）
成都　路明書店（半邊橋街）

注意事項

一、定戶如有詢問事件或更改地址通訊時務將1.定單號數2.定戶姓名3.原寄何處4.改寄何處四項詳細開明，寄交本社方可辦理。
二、本刊歡迎直接訂戶訂閱半年及聯合訂戶在十份以上者皆照定價九折優待。
三、郵票代價暫不接收。
四、信內附寄法幣如有遺失概不負責。
五、本刊尚存有四、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十等期。，每冊售價一千元，存數無多，欲購從速。

思想與時代社啓

思想与時代

第四十五期　民國卅六年五月一日

目錄

科學史與新人文主義　錢寶琮
人類學之意義與範圍　吳定良
二程學術述評　錢穆
實用論述評　謝幼偉
羅素論西方文化（下）　張其昀
論漢代封建制度　黎子耀
約翰孫新傳（書評）　佘坤珊

科學史與新人文主義

錢寶琮

本刊第四十三期謝幼偉先生撰「人類與文化」一篇，慮及人類爲謀和平與幸福而創造文化，此種文化發展之結果反足以危害人類自身之生存，認爲現代人類已臨一空前之危機。推原其致此之由，則此種文化當有其弱點。宗教與科學爲人類文化中最主要之部分。宗教以重視神而忽視人，科學以重視物而忽視人，原因不同而皆缺乏人性，藐視人性中最可寶貴之仁或愛，其有所缺陷則不相上下。人類嘗因宗教信仰之不同而引起戰爭，因科學能產生殺人利器而使戰禍更酷，凡此皆爲忽視人類之本身者必有之後果。當前文化之威脅吾人，復何足怪？謝先生以爲解除此種威脅之道不在否定文化，而在集中文化界之工作者共同致力於人性之研究，致力於仁愛之能發揮，團結人類而消除人與人間之恐懼。宗教與科學均當以人爲其研究之對象，崇拜之對象，以結合人類爲其主要之工作，使人類本性中最可寶貴之仁或愛得以儘量發揮。謝先生以其慈祥悱惻之心，發爲正大光明之論，我知讀此篇者當皆有同感。但如何可使文化工作者能以人爲其研究之對象，崇拜之對象，如何能團結人類，發揮人之本性，則「論人類與文化」之文篇幅有限，未能詳細討論，猶有遺憾。作者近讀美國薩敦博士之「科學史與新人文主義」（George Sarton: History of Science and New Humanism）一書，以爲此書所示者確有至理，吾人當前文化之缺陷未嘗不可補救。薩敦提倡科學發展史之學習與研究，因以革新人文主義之內容，可使文化界工作者有所啓悟，開闢今後文化發展之正當途徑，不致誤陷謝先生所提示之危機。全書凡四章：第一章論「科學史與文化史」，第二章論「東方與西方」，第三章論「新人文主義」，原爲一九三〇年在勃朗大學之演講。第四章論「科學史與今日之問題」，原爲一九三五年在華盛頓卡內基學院之演講，用意與前三章大略相同。茲特節錄原書前三章大意以供讀者參考，篇末附申己見，並希指正。

薩敦又撰「人文主義者之信仰」一短篇作全書之導言。大意謂人生之最高目標爲求眞，求美，求善等不朽事業。此等事業有無止境與最後可否達到，皆可不計，而我人必須向此等理想境界奮勵前進，則當無疑義。所遺憾者，一般古典學究與文人以古今文化之保護人自命者，對於宇宙之美觀漸爲自然科學所揭開，常熟視無睹。一般科學家與發明家亦漠視人類於最近五千年中賴人類智所造成之文化，不知欣賞古人之盛德大業，及歷史家與藝術家之貢獻。文學家與科學家皆只從物質成就方面認識科學，因而忽視科學之精神與其內在之美麗。當世之人文主義者務須明瞭科學發展之歷史，不亞於其對於藝術史及宗教史之認識。無論我人之知識如何淺顯，才能如何薄弱，皆屬祖先累世之勞績。我人探求此種勞績及文化遺產之源委，不特景仰古人之心油然而起，尤當步武前賢，勉勵學術，以繼往開來之抱懷。我人務須融合科學精神與歷史精神，而後可以主持人文主義，促進人類文化。

本書之第一章論科學史與文化史。人之所異於禽獸者究爲何物？薩敦以爲人類之特徵在能產生文化。有物質的文化如建築、造像、繪畫、器械、工具等，有精神的文化如藝術方法、科學方法、理想、希望、恐懼、憧憬等，無不以創造爲能事。我人欲修人類之歷史，自當注重文化之發展，描寫人類富有創造性之生活。其他方面之種種活動僅爲文化史之背景而已。人類創造活動之主要人物，大別之有藝術家，社會改革家，宗教家與科學家四類。至四家者之活動各有其單純目標，原不必有所軒輊。惟就文化之發展觀之，則科學家之創造活動尤宜重視。蓋學術多端，唯科學爲能有進步。讀科學史如攀躋高山，勇往直前皆是上達之際，雖不能登峯造極而有眼界漸拓，佳境愈近之感。讀藝術史則如遊山陵起伏之地，登臨眺望不無勝概，而邱壑高下往往不能預測。從藝術之流變徒見世運之盛衰，雖時

有偉作而不能謂爲進步。宗教與社會之革新亦若是而已矣。

至於科學家本其求眞之願望，作即物窮理之工夫，世世相傳，鍥而不捨，以闡明人與自然之關係爲其目標。科學之能產生機械而見諸實用，實爲科學之副產品，不足以衡量科學之價值。舊人文主義者因不滿意於機械之應用而詛呪科學，究非持平之論。卽就機械而論：人皆知應用機械之效在增加工業品之產量，而不知機械之應用尙有多方面之功效。只有聚寶爲能解放其一己之心，今者機械能解放大衆之心矣。惟近代機械文化之進步或太猛烈，人類之大多數尙未能學習欣賞其利益，因而怨尤其新獲之自由則時有所聞。然而此等新自由將來終得善用，則莫非科學之賜也。今人創作之藝術不能比古人更美，而欣賞藝術之機會則較前更多。宗教家不比古人更賢，而勸善懲惡則較前更易。現代各種文化皆因有科學與其應用而相得益彰。

薩敦又言科學家之研究自然務須消除任何私見，但不能脫離人性。科學實爲人性內自然之鑑（Human mirror of nature）。科學之能一致固由於自然之一致，而人類思想之能一致尤爲其主因。又觀察自然須用儀器。科學之產生不特依賴我人之心，我人之手，有時更須依賴前人所製之工具，科學之不離人性，尤屬顯而易見。且眞實之本體永不可得，但由科學精神之持久貫注，我人可漸漸接近之。科學之最可寶貴者當不在所獲之知識，而在我人鍥而不捨之精神。科學之貢獻當是人性中最優美，最偉大之表見。科學史或文化史之注重科學發展者，以敘述各時代人類之創造活動爲職志。讀之者當有科學統一，人類統一之感想。政治歷史因不能不注意人類之爭執與猜忌而忽視人類內心之一致。不同民族間有鬥爭，不同階級間有衝突，皆屬不可諱言。但在科學研究方面，則敵對之民族或階級仍能互助合作，向同一方向前進。我人有五千年之經驗，可信科學求眞爲人心之所同，百慮而一致者也。惟科學家之活動及科學知識之影響皆不甚顯著，易爲世俗所漠視。例如西紀一六八六年有二世界大事：其一爲牛敦原理（Newton's Principia）之出版，其一爲歐洲諸國在沃士堡開抗法會議。世人皆知沃士堡會議之重要而鮮知有原理之書。但由今觀之，則牛敦原理實爲近代思潮之基礎。此書之出，我人之宇宙概念爲之變易而世界因以改觀。若沃士堡會議早成歷史陳迹，於我人現代生活殊少影響。歷史爲人類之寶鑑，應以科學發展爲其主題，當無疑義。

今世意見之衝突，莫甚於舊人文主義者與科學家之不能相容。舊人文主義者謂科學僅係專門技術，遂以維護精神事業自居。不知科學發展之速，於今爲烈，對於人生之重要性必漸增加。將來一切科學知識及物質權力爲科學家所把握，而教育事業仍操於舊人文主義者之手，二者分道揚鑣，後果之惡劣將不堪設想。科學家常集中其意志於所研究之事物，又爲舊人文主義者排擠，勢必處於孤立無助之地位。人類文化將有畸形發展之危機。挽救之策莫如調和二者之間使能互助合作。人文主義之表現原在教育與文化，務求人類之至善，自當容納一切正道之創造活動。人文主義當是一切事業之能增加人生文化價值者之總集合。各部分之工作者應互相了解，共濟時艱，非任何一羣人所能專利也。教育家須略具科學知識而能欣賞之，科學家須受歷史訓練而能後顧前瞻，維護正義。薩敦以爲科學史之教學可使教育家明瞭科學之文化價值遠在其實用價值之上，可使科學家能識通知遠，以歷史爲其借鑑，明瞭科學永爲「天下爲公」之大道。科學史可爲舊人文主義者與科學家之津梁。教育與學術二者之隔閡既去，自能各循前軌，步入一新人文主義之時代。

薩敦書之第二章「東方與西方」略述歐洲人與「近東」各民族科學文化之演進史。世人多驚歎近代科學之神奇，詑爲近三百年文化之特殊成績。不知學術之演進有如積薪，總是後來居上。不有古人啓發於前，今人何能猛進於後。科學之發展史當與人類歷史共其久長。十七世紀以前科學之進步較緩，研究途徑較爲迂折。然自有史以來，承學之士薪盡火傳，科學之演進實未嘗間斷也。科學之遠源在埃及與巴比侖，實開希臘學術之先河。當希臘文化衰落之際，亞拉伯人，波斯人，猶太人復崛起於東方爲承先啓後之工作。歐洲文藝復興時代以後之科學發展，莫非東方民族學術之流

傳。於此可見我人皆有求眞之意志，不以政治地域、民族、宗教之不同而稍異其趣。東方西方俱有聖哲，其揆一也。

薩敦書之第三章「科學史與新人文主義」，極論教育之革新運動。今日學校教育之大病實爲人文陶冶與科學訓練二類課程之各自樹壁而不能調和。科學家之下學上達須有其誠篤、嚴正、謙虛諸美德，而尤以克己工夫爲之關鍵。舊人文主義者之偏見，謂科學訓練無當於人文陶冶，不足稱也。薩敦於本章提出其關於革新中學課程之種種意見，於歷史教學之基於科學發展者尤多致意。至於科學史之深入研究爲專門之業，非普通教育之所需。但在大學內宜多設科學史學程，使中學師資有所傳授，而中學自然科學及歷史教材得以隨時修訂。此項科學史學程，或爲某一時期之進化史，或爲某一科目之發展史，在大學各門專科學程之中，足以疏通各科之隔閡，提携各科之聯絡。無論何系之大學生皆應選讀一二學程以協助其主科學術之深造。科學史之教學爲新人文主義之核心。新人文主義者，因同情於人類之創造活動，願以其熱忱促進人類文化，且以感激與景慕之心回顧既往。下學則溫故而知新，上達則承先以啓後。使當世學文者藉此以略知科學，學理者藉此以略知文藝，文質彬彬，然後君子，則此岌岌可危之機械時代可以袪除，而光明正大之科學時代將代之而興矣。

竊按西洋文化之工作者大別爲藝術家，社會改革家，宗教家與科學家四類。此四類人士如能互相了解而共同工作，則文化之造就自可蒸蒸日上，人類生活自可達到理想之境界。否則各具偏見，缺乏共同之目標，使任何方面有畸形之發展，對於人類幸福難有裨益。薩敦之提倡科學發展史之研究與新人文主義，卽所以融合四類人士之意志，使能共同促進和平文化，收「天下同歸而殊途，一致而百慮」之效。此在西洋確爲當世急務。宗教家重視靈魂，常有出世之想，故譏誚科學家之注重現象爲舍本逐末，未爲正道，尤以科學家之揭開宇宙秘密及創造奇器爲庸人自擾，疑非人類之福。藝術家與政治家亦往往附和其說，使社會人士懷疑科學發明之價値。科學家雖能博文約禮，未嘗反脣相譏，而鄙薄宗教，不甘與世俗敎士和光同塵，則爲不可諱言之事實。科學家下學上達，終能穩操最後勝利，而當時處境實有困難，須有極大之毅力以應付之。

吾國二千年來知識階級皆讀儒家經典，不信天堂地獄等宗教偶像，而以世道人心爲其治學之目標。春秋左氏傳記載叔孫穆叔對晉范宣子曰，「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」後世士人多崇奉此「三不朽」說爲人生極軌。應用科學之種種發明當在立功之列，純粹科學之種種發見當在立言之列，宜與立德並傳不朽。宋代以後道學家亦以「尊德性，道問學」並重，且有以「爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」相號召，可知中國儒家斷無藐視科學研究之思慮。且吾國開化極早，凡利用厚生之事功早爲先民所重視。易繫辭上曰，「備物制用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人」，故後世應用科學逐漸進步，在三百年前與歐西各國相比，實有過之而無不及。然而中國人自發之科學知識皆限於致用方面而忽略純粹科學之探討。中國四千年眞積力久之文化，大致與羅馬帝國文化趨向相同，而缺少希臘人與文藝復興時代以後之歐洲人學術研究之精神。在五百年前我國尙爲世界上一先進國家，至今日則近世科學不能與西洋各國並駕齊驅，文化落後爲天下笑。國人之恥莫此爲甚。愚嘗推考中國自然科學不發達之原因，以爲「學以致用」四字爲中國士人之大病，純粹科學之探索往往不能直接應用，故廢而不理。以純粹科學爲基礎而發展之近世應用科學，亦無從產生矣。

易繫辭下曰「精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」朱熹註云，「下學之事盡力於精義利用，而交養互發之機自不能已。自是以上則亦無所用其力矣。至於窮神知化乃德盛仁熟而自致耳。」繫辭此節及朱熹之註最足以表示國人之科學精神與人文主義。禮記大學篇言「致知在格物」，似與近世科學求眞之意相近矣。但朱熹註云，「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。……至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」所謂「一旦豁

然貫通」亦猶繫辭「窮神知化，德之盛也」之意。此種格物見解有頓時解悟之妙而忽略漸次進修之功，對於自然科學之研究，實無裨益。荀子天論「從天而頌之，孰與制天命而用之」等語，頗饒破除迷信，提倡科學之意。然修身篇云，「不識步道者將以窮無窮，逐無極與？意亦有所止之與？夫堅白，同異，有厚無厚之察，非不察也。然而君子不辯，止之也。」解蔽篇云，「凡可以知，人之性也。可知，物之理也。以可以知，人之性，求可知，物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也。……故學也者，固學止之也。」王制篇且有「械用，則凡非舊器者舉毀」之主張。在探求眞理之前，先爲預定一可止之境，在創造械用之後，復限制新器之使用。從荀子之說，匪特純粹科學難以樹立，卽應用科學亦鮮進步之望。

人類有求眞，求美，求善之天性。引而申之，觸類而長之，則有科學，藝術，及社會改革之工作。西洋人主張分工研究，故科學，藝術及社會改革並爲專家之業。中國士人亦知眞，美，善之可貴，但以爲眞美善不宜分離，求眞，求美，求善只是一事之三方面，毋須分治。故淸代樸學家竟以「實事求是」爲口號。所謂「求是」卽指求眞，求美或求善而言也。此與「新人文主義」用意相近。淸儒樸學之顯著成效，良有以也。至桐城派古文家以「義理，考據，詞章，三者不可偏廢」爲散文之標準，依義理以求善，精考據以求眞，託詞章以求美，一篇數百字之散文須有三者俱備之條件，則屬無聊已極。然卽此可見大多數文人不肯多事分析，努力於專門學術之研究。純粹科學之不爲學子所歡迎，於此又得一有力之證據。

中國文化中宗教色彩極少，科學精神亦不如近代歐美人之充實，由宗教與科學二者之目標不同而起之爭執，在中國文化史上自少實例。薩數所提示之新人文主義實與大學「格物致知」及淸儒「實事求是」之精神相近，宜爲教育界所樂於接受矣。然自近代西洋科學輸入以後，古典學究與文人無暇欣賞純粹科學之絜靜精微，徒見應用科學功效之突飛猛進，因倡「中學爲體，西學爲用」之說以勗勉當世學子。持此說者一人之所學卽有目標不同，體用分馳之病。末流之弊乃至認中學爲無用之體，西學有無體之用，卒於中西學術皆無所得。今日之中學課程，科學訓練與人文陶冶二類，雖能應有盡有，而二類之教學猶未能會通，有志學理者忽視文藝，有志學文者忽視科學，教育成效之不如人意恐較歐美爲尤甚。故薩數之新人文主義在中國學校內尙不失爲苦口之良藥。

吾國史家自司馬遷以後，俱知天文，律曆知識之進步爲重要之史實，故史記及漢書以後各史大都有「志」，敘述各時代天文科學之發展。其他醫藥，工程，水利，器械等之進步亦散見於各史列傳中。若能廣爲搜輯，當得不少科學史料。所不足者二十四史所載史料只是古人科學研究之結果而略於各時代研究之過程，敘述科學之進步未能顯豁。後人閱讀二十四史，大都注意各朝之政治，武功，而以天文，律曆，河渠，地理各志爲枯燥乏味，術數，方伎諸傳爲無關宏旨，付之「存而不論」之列。寶琮嘗有整理中國古代數學天文二科史料之志願，因而涉獵史志，稍事蒐述。以爲中國古代數學，天文二科之發展尙有源流可考，二科之專門學術史或可寫成問世。不幸丁丑倭寇，家鄉淪陷，所聚參考書籍盡燬。流離後方，荏苒七載，昔時奢望恐難如願。尙冀當世學人有志於學術發展史者共策羣力，完成中國科學史之工作。寶琮不敏，自當執鞭以從焉。

寶琮與中國數學及天文學歷史之探討，有下列數點感想：（一）中國數學多重實用。天文，曆法及水利工程應用數學程度較深，故數學之發展往往因當時之需要而有進步。淺近數學書則多爲官吏行政及經學考據而作。以數學爲一種純粹學科之研究者絕無僅有。天文學識之創獲亦多與當時之曆法有關，純粹天文學則少研究之人。（二）我國數學之進步與朝政之治亂關係極少。漢，唐及明盛世之人安時處順，智力較優者多趨文藝之途，對於數學研究興味反少。三國，南北朝及金元之際，中國數學之貢獻獨多。若天文，曆法之進步則自春秋以後至於淸代各時期俱略有成績，未嘗因內憂外患而間斷也。（三）第六世紀以後印度數學多承襲中國古代之術「算術」，十二世紀中，中國數學復有經西遼傳入波斯、亞拉伯之可能。歐洲文藝復興時期之數學發展幾全恃亞拉伯文數學文獻之翻譯，而亞拉伯

數學之淵源則在印度與中國，故中國古代數學家之貢獻對於近世數學影響甚大。（四）印度天文學在隋唐時，亞拉伯天文學在元明時，皆曾輸入中國。但在當時因無人從事翻譯，故國人自修之曆法及自撰之數學書皆未能接受外來學術。至明清之際西洋學術輸入中國，且提倡翻譯，故影響特大。以上四點，以實踪之謭陋，尙不敢以爲定論。數學天文以外，國人對於其他科學之貢獻，所知更少，不知其在世界科學史中應處何等地位。近代西洋科學史之述作多知尊崇埃及、巴比侖、及亞拉伯文之文獻，而忽視中國與印度。薩敦提倡科學發展史之研究，且自詡爲熟悉中古時期東方文化之一人，而講演東西文化時，只以「近東」自限，不敢稍涉「遠東」一步。西洋人之研治中國學問者，又以文字之間隔，大多一知半解，難免臆測之辭。欲求科學史之完善，此時尙非易事。所望國人有歷史興趣者多作專門學術史之整理工作，一則可以湊成一優良之本國文化史，一則可以校補世界文化史之疎漏，對於新人文主義者不無裨益也。

人類文化之進步大部分倚仗各時代科學家之努力，科學研究之對象亦非研究者之國籍、種族、宗教所可限制，故隨時隨地皆可產生科學家與發明家。我國古代在應用科學方面有極光榮之歷史固可聊以自豪，在純粹科學方面成績較少亦不必因而自餒。羅馬帝國昌盛時期，希臘人之科學名著因當時握霸權者之忽視而大部失傳，科學文化逐漸衰落。然而十二世紀中翻譯亞拉伯文科學書籍開始以後，意大利北部諸城市即爲文藝復興之發祥地，而拉丁民族轉爲文藝復興之大功臣。科學之盛衰不爲地域民族所決定，於此可見。我國金元之際（十三世紀）數學天文二科各有特殊成績。至明代中葉，舊學荒廢，竟無一能解古代曆算之人。明末接受西洋曆算，國人始於科學研究稍感興味。淸嘉慶年（十九世紀初）宋元數學終能復興。要之，一國學術之盛衰皆由人事所致，不可委之於民族性格也。我國古代享受河流文明，在黃河長江二大流域，農業生產可以自給自足。故於日常生活所必需之應用科學外，不必有其他企圖。純粹科學之停滯不前宜有相當理由。呂氏春秋上農篇云：「民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。」呂氏蓋以耕織爲本，工商爲末，遂視安時處順爲善良，好學深思爲奸詐也。自漢以來，朝廷皆取重農政策，科學不爲世人所重，故難有進步。今日世界交通日趨便捷，我人生活方式已與古代之因陋就簡者迥異。工商業當與世界各國爭一日之短長，舉世尊重之學術文化豈甘居人後者耶？文化界工作者當知埃及、巴比侖、希臘、羅馬各國學術之所以始盛而終衰，歐美列強及日本之所以崛起於近世，勿再以「中學爲體，西學爲用」爲口頭禪，則文藝復興之期當不在遠。且我國學者素重人文主義，純粹科學雖較歐美稍爲落後，今日已能急起直追，數十年後世界文化工作應得一偉大民族之生力軍，當前文化之有缺陷，不足慮也。

人類學之意義與範圍

吳定良

各國人類學者，因學派與觀點之不同，對於人類學之解說，意見紛歧，莫衷一是。赫維德教授（E. L. Hewitt）在美國人類學雜誌（American Anthropologist, 1907）上發表論文，謂「欲得十位人類學者，對人類，有一致確切之定義，極爲難能。」吾人細閱近數百年來人類學之文獻，比較各家人類學之解說，其言誠不謬也。

開創人類學者之解說，姑不溯論，自法國人類學大師白樂嘉（Paul Broca, 1824-188）氏起，百餘年來，人類學者輩出。各學人所舉之定義繁多，茲就其中重要者，分述數則，藉資比較。

一、白樂嘉：氏之解釋人類學，頗爲扼要，其定義謂「人類學者，乃研究人類自然史之科學，探討整個人羣，並分析其內容，以及與其他自

然界之關係」。

二、赫胥黎(T. H. Huxley)：氏謂「人類學為動物學之一部門，專以「人」為研究之對象，與民族學之關係，甚為密切，用以探討古今人羣特性之演變與分佈，並及其生存之起因與條件。」

三、華萊士(A. R. Wallace)：氏謂「人類學者，由體質與德智三方面，以研究人類本身之科學，並探索人類與下等動物，社會以及宇宙界之各項關係。」

四、篤弼納(P. Topinard)：氏謂「人類學者乃自然史之一部門。為研究人與人種之科學，其對象包括人類體質、社會、及人與自然界之關係。」

五、白林頓(D. G. Brinton)：氏謂「人類學者為動物之一部門，專以研究人之身心特性，人類起源與混合，環境之影響，演變之程序與限制，人種之分支與分類，以及種族間之相互關係。」

六、高爾登(F. Galton)：氏謂「人類學者，乃研究人之身心，與其族類過去起因，及將來趨勢之學科。」

七、馬丁(R. Martin)：氏謂「人類學者，乃研究人羣在空間與時間發展之自然史也。」

八、佛羅章(W. H. Flower)：氏謂「人類學包羅至廣，以整個人羣為對象，研究其源淵，及人與其他自然界之關係。」

九、賀姆斯(W. H. Holmes)：氏謂「人類學包括兩主要部份，一則以生物學方法，研究人之本質，一則討論人類身心各種活動之表現，前者名曰人體學(Somatology)後者名曰民族學或文化人類學。」

十、特克華玆(W. L. H. Duckworth)：氏謂「人類學者為人之自然史，不僅當研究其身體構造，智力與其功能，並須追溯人類社會之起源，以及各民族間科學與文藝之發展，故人類學為一綜合性之科學。」

十一、韋士勒(C. Wissler)：氏謂「人類學者乃研究人之科學，包括全部人類社會活動所表現之各項問題。」

十二、馬林洛斯奇(B. Malinowski)：氏謂「人類學者，乃研究人類本身，及其在各種發展程序中文化之科學，其討論問題，包括人類軀體，種族差異，文明發展，社會構造以及對於環境之心靈反應等。」

十三、馬列德(R. R. Marett)：謂「人類學者根據演進觀念，以探討全部人類之生活史。對於各時代各地域之民族，身心兩方面，皆須加以研究。」

近百餘年來，各國人類學者對於斯學之解釋，雖未能枚舉。然就上述諸定義，已可見歐美各專家對於斯學之意義，意見未盡一致，推其原因，蓋有二焉。

(A)人類學之涵義，有廣狹之別，大陸派所謂人類學者，係狹義的。專指人之體質部份而言，即英美派所謂體質人類學者是也。他如研究各民族之演進程序，與文化現狀，及敍述各民族體質特徵，物質與精神內容者，則以民族學(Ethnologie)與民族誌(Ethnographie)兩名詞代表之。英美派所謂人類學，係廣義的。包括體質與文化兩部份，有時民族誌，史前學，語言學等亦可歸納於內。故各專家意見之紛歧，實由於採用名詞之不同。

(B)人類學者由於出身與訓練之不同，對於人類學之觀點，亦不無差別。由生物科學或醫學出身者，往往側重人體本身之研究；由社會科學出身者，則恆注重人類社會之活動與文化之研究。如白樂嘉、赫胥黎諸氏之人類學定義偏重體質方面，而韋士勒、馬林洛斯奇，與馬列德等，則偏重社會方面。

參照各家之意見，與近代人類學之發展，較完備人類學之定義，當包括下列諸觀念。

(A)人類學為綜合性之獨立科學　過去學者，如赫胥黎，白林頓等，恆視人類學為動物學之一部門，此種見解，未免過狹。或又以人類學與生物及社會科學有密切關係，故視人類學為上述科學之總稱，則又未免過泛。近數百年來，人類學之範圍擴大，著述浩繁，其性質因而明顯確定。

在體質方面，雖與解剖、生理、胚胎、病理，心理等學息息相關；而在文化方面，則與社會、語言、史地等科有密切之聯繫。但因研究目的，取材性質，與探討方法之迥異，人類學久已成爲一種獨立科學。且他種科學爲研究個人或某個民族之生活過程，性質特殊。人類學則研究全部人類之生活過程，性質較爲普遍。故人類學與上述科學，雖互有貢獻，而不相統屬。

(B)人類學爲比較性之科學　馬丁氏解釋人類學爲研究人羣在空間與時間發展之自然史，含有比較之意。科學上之比較法有二：一爲空間比較，一爲時間比較，例如吾人如何自胚胎時變爲胎兒、嬰兒、兒童、青年、成年以至老死；如何自人猿演進至近代人類；如何自原始人演進至進化人，此皆時間性縱的比較。地球上各民族無論其爲原始，半開化或進化種族，但討論其體質與其文化特徵時，皆可用同一方法，相提並論，此謂空間性橫的比較。上述諸問題，非他種有關科目所能盡其能事，而爲人類學所獨具之方法始能解決者。

(C)人類學爲研究人類全部發展史之科學　白樂嘉、篤弼納、馬丁諸氏解釋人類學，謂人類學爲研究人類自然史之科學。斯言固然，然人類心靈之發展過程與社會活動史，亦當在研討之列。且所謂全部發展史者，不僅追溯人類之過去起源，及現在狀況，並須進而探求吾人將來之演變及改進諸問題。

關於人類學之範圍，歐美學者意見，亦不一致。茲將人類學之重要分科法，依次分述，以爲討論之根據。

1. 白樂嘉(P. Broca)：氏分人類學爲三大類：一爲動物人類學，研究人在自然界之位置；二爲敍述人類學，比較種族間體質與生理之差別；三爲普通人類學，包括與種族有關之解剖、生理、心理、病理、生命統計、遺傳學上各問題。

2. 篤弼納(P. Topinard)：氏在其所著普通人類學之原理書中，(1885年出版)將人類學分爲兩類：一爲人類學本身(Anthropology proper)，二爲民族人類學，前者根據形態，生物，病理諸觀點，研究人類淵源與演變諸問題，後者則討論各民族間史前與有史以來之文化，及其自然環境，食物，工業，風俗，言語，宗教，藝術，文學，制度，思想及道德諸問題。後者又可分爲民族學，社會學，史前考古學等。心理學則可隸屬前後二者。

3. 梅森(O. T. Mason)：氏分人類學爲二大類：一爲組織的人類學，專討論人之本質問題，一爲功能人類學，研究人之行爲及活動。後者與篤弼納氏所謂民族人類學吻合。

4. 泰羅(E. B. Tylor)：氏分人類學爲下列六類：(1)人在自然界位置之研究，(2)人種起源問題，(3)人種分類問題，(4)史前人類學，(5)語言學，(6)文化發展之研究。

5. 白林頓(D. G. Brinton)：氏分人類學爲四：一爲人體學或稱爲體質與實驗的人類學；二爲民族學，或稱爲歷史與分析的人類學；三爲民族誌，或稱爲地理與敍述的人類；四爲考古學。

6. 伏克斯(A. L. Fox)：氏分人類學爲五：(1)原史考古學，(2)史前考古學，(三)語言學，(4)比較解剖學與心理學，(5)民族學。

7. 濮韋爾(J. W. Powell)：氏分人類學爲三類：一爲人類學，二爲心理學，三爲民族學，後者包括考古學，而民族誌乃用以敍述民族學材料之學科。

8. 馬基(J. W. Me Gee)：將人類學分爲兩大類：一爲體質人類學，包括人體學，人種學，心理學，與人腦研究等；二爲人文學，與白林頓氏所謂民族學符合。

9. 閔羅(R. Munro)：閔氏分人類學爲六類：(1)民族學，(2)語言學，(3)比較組織學，(4)化石人類學，(5)工藝學，(6)史前考古學等。

10. 康納斯屈里(G. Canestrini)：分人類學爲兩類，一爲人類學之本身，研究人之自然史與種族之變異；二爲民族誌，根據歷史社會觀點，以研究民族學材料。

11. 裴因森(K. Bahnson)：氏將人類學與民族學，民族誌對立，前者研究人類之自然史，後者則研究社會史。

12. 戴立迦(J. Deniker)：氏將人類學與民族學，民族誌分為兩獨立之科目。後者由人類社會所表現之各種現象，以敘述各民族之特徵。

13. 文德里智(M. Winternitz)：氏將人類學分為三類：一為人體學，二為考古學，三為民族學，乃研究世界各民族文化之發展與文化產物之科學。氏之意見，二三兩類，在理論上，不易區分，為便於研究計，姑分三類。

14. 馬丁(R. Martin)：氏分人類學為二類：一為體質人類學，或人種形態學，或人體學，包括解剖學，生理學，病理學等有關問題，以及化石人類學，比較人類學等；二為民族學，包括考古學與民族誌。

15. 倫貧(J. Lange)：氏分人類學為三類：一為體質，二為心理，三為歷史人類學，後者專探索人類之起源，由來，演進及分佈情形諸問題，與民族學之範圍有關。

16. 哈登與葛地斯(A. C. Haddon and P. Geddes)：兩氏分人類學為三類：一為體質人類學，包括人種誌及系統人類學與人種分類等科；二為民族學，包括民族誌，考古學，工藝學等科；三為心理學，專以研究民族心理為範圍。

17. 斯屈芮茲(C. H. Stratz)：氏分人類學為二主要科目，即人類學本身與民族誌。

總上所述，人類學之範圍，多數人類學者，主張分為二大類：一為體質人類學，或人體學，二為民族學或民族誌，或二者兼列，如竇弱納，梅森，康納斯屈里，馬甚，裴因森，戴立迦，馬丁與斯屈芮茲等所採用者。雖名詞互異，而其內容，則無甚出入。文德里智氏主張以考古學成為一類與上述二者並列，頗有理由。而漢克爾，倫貧與哈登，葛地斯等，擬將心理學另立一類，歸入於人類學以內。然心理學之範圍至廣，與人類學有密切關係者，僅種族心理，社會心理與心理測驗等部份。或以民族誌另立一類（如康納斯屈理與斯屈芮茲兩氏所主張）而與體質人類學或民族學並論者，然民族誌為敘述性質，論及體質與文化特徵時，則各取材於上述兩類，並無單獨成類之必要。他如伏克斯分人類學為五類，柰羅與闕羅兩氏分為六類者，未免分析過細，反致失當。

按人類學之內容，性質以及近代發展之趨勢，人類學之意義，須為廣義的，蓋體質與文化兩部份互有密切之關係，均應包括於人類學研究之範圍內，而不能如裴因森與戴立迦兩氏之意見，將人類學與民族學或民族誌二者對立，以致意義混淆，因後者之內容，實為廣義人類學之一部份也。諸氏之分類法，以文德里智氏之三分法——即將人類學分成體質人類學，民族學與考古學三類——最為合理。雖三者研究之方法，材料，各有其特殊性，然其研究之對象，皆為人及人類之活動也。

體質人類學之分科，包括人體測量學，化石人類學，人種誌，種族心理學，人類遺傳學，優生學，人體解剖，生理，胚胎與病理等科（關於人種比較方面）；民族學之分科，包括民族誌，工藝學，語言學，民俗學，神話學，宗教學，民族地理學，社會心理學與社會學（關於組織與制度方面）等科；考古學包括史前學，原史考古學，歷史考古學，古代藝術與建築學等科，此三類之各科，互有關係，雖經分門別類，實則未能劃然分界也。他如普通解剖學，生理學，胚胎學，病理學，社會學，政治學，經濟學，地質學，歷史與地理等，則為人類學之有關科目，而非直接隸屬者。

二程學術述評

錢穆

二程是第二期宋學中較後輩的中心人物，正統理學，直要到二程才完成。二程早年，曾從遊於周濂溪，受到極大啓發，但此後講學，頗有與濂溪立異處。邵康節是二程居洛陽時極親熱的朋友，但兩家學術路徑不同；康節象數之學，二程頗不喜講。橫渠與二程有戚誼，二程思想亦極有受橫

渠影響處，但大體上二程對橫渠，亦多未滿。前期學者如荊公溫公，皆與二程交游，二程居洛陽，乃當時人物薈萃之區，濡染取用，識高既博，兄弟切磋，一淵粹，一嚴毅，相得益彰，伊川又享高年，二程於政治上皆未顯達，然亦無隱士氣，畢生宏揚教育，亦復注意政治問題，四方學者輻集，確然成爲北宋理學之大成與正統。

若論宇宙本體萬物原始，形而上與方面，二程並無積極貢獻，大體思路，不出濂溪百源橫渠三家之範圍，二程卓絕處，在其討論人生修養工夫，若以周邵張三家擬之佛教大乘空有二宗，則二程乃台賢禪諸家也。

橫渠問於明道，定性未能不動，猶累於外物，何如？明道因作書答之，所謂定性書是也。其言曰：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。旣以內外爲二本，又烏可遽語定哉。夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應，人之情，各有所蔽，大率患在於自私而用智，自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘。兩忘，則澄然無事矣。聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉，烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也。夫人之情，易發而難制者惟怒，若能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

明道此書，作於早年在鄠縣作簿時，伊川作明道行狀，謂：「先生爲學，自十五六歲時，聞周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志，又泛濫於諸家，出入於釋老者幾十年，返求之六經而後得之。」明道初成進士作簿鄠縣，年二十六，則正所謂反求六經始自有得之時也。上蔡記明道語：「某學雖有所受，天理二字却是某拈出來」，朱子改云：「天理二字是某體貼出來」，今按定性書所云，大體即周茂叔主靜立人極之義，其所描繪之心理境界，即濂溪所謂明通公溥也。而書中已言及理字，濂溪以無欲釋靜，無欲只是反面消極字，明道始以理字補足其正面，至是而天理人欲對立之局面漸以成立。大抵明道此書，頗采釋老成說，其云：天地以其心普萬物而無心，明即佛義。又云：聖人以其情順萬物而無情，聖人之喜怒，以物之當喜當怒，如是則此性澄然常定，此即佛氏涅槃境界矣。若中國古代儒家所謂性，乃指其有情感有動向者而言，如愛敬，如惻隱羞惡，此皆人之性，亦即人之情也，有此情便有動向，豈可謂我愛以物之當愛，我羞惡以物之當羞惡，此皆物理，而無我之情感生命預乎其間乎。此後宋儒又嫌物理二字稍似偏外，故不常用而喜用天理字，其實捨却物理，又何處尋天理，故窮理必由格物，如邵康節所主客觀的研窮物理，本無不可，然不應偏倒一邊，只認有物理，不認有人性，而必謂理即性，則人性便成冷寂偏枯矣。然明道此後頗不常言靜字無欲字，而時時言仁言敬，其意蓋把仁字來替代無欲，敬字來替代靜，似乎已覺到濂溪弊病，而謀有所矯挽，其大旨見於其所爲識仁篇。大略云：

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也，識得此理以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有，理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索。此道與物無對，須反身而誠，乃爲大樂。訂頑（即西銘）意思乃備言此體，以此意存之更有何事。必有事焉而勿正，心勿忘而勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。

此文似較定性書陳義更圓密、周到。因明道此文乃實指心體言，心體更不分我物，更不分內外，只是我物內外渾然同體。如是則定性書所謂物之當喜當怒，不如經云理之當喜當怒，此理，內不屬於我，外不屬於物，乃物我相交時心體之自然，即此便是仁，仁即是心體，亦即是天理，換言之，心體便是仁，便是理，心體我之自有，故只須識之存之，此外別無工夫也。明道他處又云：

學者識得仁體實有之已，只當義理栽培。

仁體實有之已，即是義理智信皆實有之已，即是喜怒哀樂皆實有之已，如此說下，則便成心即理，則窮理只要存心，故識仁篇必有事焉而下皆言存心工夫，甚至於失理者乃屬習心，今則以存心奪此習心別無餘事也。識仁篇以誠敬二字說存心工夫，其實誠敬是心體，便是心之原來體段，與正常狀態，此處工夫本體合一非二、故工夫即已是自然，不煩用力，惟依字面看，誠字偏於體段方面者多，敬字偏於工夫方面者多，故程門言存心工夫，尤多用敬字，明道云：

某寫字時甚敬，非是要字好，即此是學。

此處說敬字體段最明白。若寫字時分心外馳別有思存，此即不敬，但若有心要字好，此亦不是一心在寫字上，依然是分心外馳，同樣是不敬。寫字時分心外馳，別有思存，此即孟子所謂忘，寫字時有心要字好，此即孟子所謂助長，勿忘勿助長，即是敬的體段，其實不必遠引孟子，禪宗永嘉大師言惺惺寂寂，正亦相似。寫字時甚敬，便是惺惺。非是要字好，便是寂寂。永嘉說：惺惺爲正，寂寂爲助，所以後來程門謝上蔡言敬，亦只說常惺惺也。

明道又說：「人心不得有所繫，」又說：「心要在腔子裏，」此兩語可以補足上義，寫字時甚敬，此心只在寫字上，別無所繫，便即是心在腔子裏了。心在腔子裏，正指其不外馳，不有所繫也。明道又云：

敬須和樂，只是中心沒事也。

朱子亦云：「心中若無一事時便是敬。」此語又須活看，如寫字時一心在寫字上，便已是中心沒事，卻不是忘了寫字而云心中沒事，猶之云心在腔子裏，並不是教人放棄外面一切事，而單單照顧那腔子裏的心。但此等話卻常易起誤會，不如說敬字使人較有頭腦可把捉。此後伊川把此義再加闡述，他云：

所謂敬者，主一之謂敬，所謂一者，無適之謂一。

如再舉寫字來說，一心在寫字上，即主一也，不分心外馳，別有思存，又不是存心要字好，即無適也。主一無適便是心在腔子裏，也便是心中沒事，此亦可以禪宗的工夫說之，禪宗其實也只要人繫心一處，使不散亂，所謂心者，制之一處無事不辦也。所以明道說心中沒事，只是心不散亂，只是無適，只是主一，繫於一處，便是無所繫。昔濂溪通書曾謂：「學聖人以一爲要，一者無欲，無欲則靜虛動直」，今二程言主一之謂敬，把敬字來換了靜字，此是二程用心仔細處。凡云靜虛無欲，此等字面，二程皆力求避免，將仁字或理字來換無欲字，將實字來換虛字，正如將敬字來換靜字一般。若論到切實下工夫處，其實濂溪二程，並無絕大不同，只二程語更妥帖更周到，不使人誤入歧途耳。所謂深入歧途者，便是怕人入了釋老，因當時濂溪二程講的工夫，本與釋老甚相似也。

此處又引起一大問題，即人心之有閑思雜慮是。主一無適與閑思雜慮，此是顯然的兩個境界。

呂與叔曾患思慮多，不能驅除，明道曰，此正如破屋中禦寇，四面空疏，盜固易入，無緣作得主定，又如虛器入水，若以一器實之以水置水中，水何能入，蓋中有主則實，實則外患不能入，自然無事。

此便是主一無適的實工夫。濂溪只說一，明道說主一，此主字極吃緊，大有關係，因單說一字便易近於虛，易與莊周釋氏語相混，今云主一則工夫自實也。伊川云：

主一則虛，無主則實，必有所事。人多思慮，不能自寧，只是做他心主不定，要作得心主定，惟是止於事。如爲人君止於仁之類，人不能止於事，只是攬他事，不能使物各付物，有物必有則，須是止於事。

此處伊川說主一則虛，正是明道所說的主一則實，伊川說止於事，正是明道所說的心中沒事。此等亦須活看。止於事者，如寫字時心止在寫字上，便是物各付物，便是心有主。便是主於一而無適，其實定性書所討論，亦是此問題，只定性書中所辨答者，沒有此處明白，沒有此處精細貼切，因定性書只拈出一理字，沒有拈出敬字。則使人覺邊無下手處也。

今再把二程此等言論，與禪宗相較，亦可說是一個虛實問題，禪宗惺惺寂寂，繫心一處，使不散亂，大體只是看重一個當下，看重一個現前。

當下現前，剎那變滅，此心亦剎那變滅，所以繫心一處，等於無繫無著。其次則打疊一切，專繫在一念在，待得此念純熟，忽然脫掉，則仍落無住無念境界，此即是參話頭工夫也。程門所謂主一，則要在現前當下的境上去主一個天理，因此主一不是專繫在一念上，只在一切念上主一個天理，一切念可以剎那剎那變滅，而一切念上的天理，則始終一片，一即一切，一切即一，主一不摒棄一切，這豈不是一個虛實之辨嗎？但若偏重天理，又不免使人向外尋覓，這又要走散到一切上去，所以程門要提出一敬字來，使人即在當下心體上手下。但所謂主一，所謂止於事，却不是叫你好色則專一在好色上，何以好色便不能專一在好色上，你若不真認識自己心體，便不免又要從天理上說話。其實閒思雜慮，亦何嘗不是你心體自己要如此，但閒思雜慮終是人欲非天理，換言之，即並非你真心體。如何認識你真心體呢？因此又轉入一別一問題。

今且再從閒思雜慮的問題，再轉深一層說，便成了已發未發的問題。此問題有伊川，答蘇季明一大段話，最可注意。

蘇季明問，觀於四者未發之時，靜時自有一段氣象，及至接事時，又自別，何也？曰：善觀者不如是，却於喜怒哀樂已發之際觀之，賢且說靜時如何？曰：謂之無物則不可，然自有知覺處。曰：既有知覺，却是動也。怎生言靜？人說復其見天地之心，皆以至靜能見天地之心，非也。復之卦下面一畫便是動也。安得謂之靜。自古儒者皆言靜見天地之心，惟某言動而見天地之心，或曰：莫是於動上求靜否？曰：固是，然最難。釋氏多言定，聖人便言止，人萬物皆備，遇事時，各因其心之所重者，更互而出，纔見得這事重，便有這事出，若能物各付物，便自不出來也。或曰：先生於喜怒哀樂未發之前，下動字，下靜字，曰：謂之靜則可，然靜中雖有物，始得。這裏便是難處，學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。

已發未發是宋儒極受討論的問題，荊公濂溪皆不免劃分已發未發作兩截看，故皆看重未發看重前一截，如此便要落到虛無境裏去，便要接近老釋。伊川在本體論上，並未能擺脫此圈套，只在用工夫上却主張著力在後一截。他說，動見天地之心，他說靜中須有物，始得，皆是有極大關係話，蓋此等處正是明程轉手處也。伊川此意，其實還是明道之意，明道曰：

敬而無失，便是喜怒哀樂未發謂之中，敬不可謂中，但敬而無失，即所以中也。

明道以敬而無失為所以中的工夫，也便是注重後一截，此與伊川同意，或問伊川。

敬莫是靜否？曰，纔說靜便入於釋氏之說也，不用靜字，只用敬字。

又曰：

敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。

因說靜，易使人著想到脫略事為，說敬則止於事，可免誤入虛靜之病，一面是脫略人事，一面則是看重人事，此為儒家與道釋之最大分別，二程語錄，有周茂叔窮禪客一語，今雖不能詳說，然或可從此等處推見大略，要之二程極意拈出敬字來，代靜字，正自有故。

伊川對明道拈出的敬字，有發揮處，亦有補充處，大抵明道敬字只說得一個心的境界，到伊川手裏便把他向外化了，說到儀貌上去，大體說來，猶如把未發轉到已發上來一般，工夫下手，一層切實一層，但亦由此生出流弊。伊川云：

嚴威儼恪，非持敬之道，敬須自此入。

明道曾說，敬須和樂，和樂還是內心境界，今伊川說敬須嚴威儼恪，則是外面儀貌，此一層，一面可以看出明道與伊川兩人性格上之不同，一面亦是伊川說工夫更具體更切實，但却為敬字增一歧途。伊川又云：

惟動容貌，整思慮，則自然生敬，敬只是主一也。

一者無他，只是嚴肅整齊，則心便一。

又曰：

儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有個敬處，雖曰無狀，敬自可見。

本來程門拈出敬字，只要必有事焉，只要物各付物，使人脫出靜虛境地，

故曰惟動乃見天地之心，又說靜中須有物，但理論雖如此，程門實際生活，則依然仍有偏於虛靜一邊之病，不如初期宋學，纔是動與實的分數多，亦不如橫渠康節，也還是動與實的分數多，二程此等處實自近濂溪，因此初期宋學，尙少牽涉到本體論方面，而二程的大貢獻，則要將本體論與人生實踐打成一片。但二程的實際生活，則不免稍偏在這一面，常常要靜著無事，今若在無事時強要作有事樣，在無物時強要認有物般便不免要轉到正衣冠尊瞻視，動容貌，嚴威儼恪的一面來，程門敬字之儀貌化，此實敬字一歧途。此後陸象山弟子楊慈湖頗不喜此等話，慈湖云：

主一則既不之東，又不之西，是則只是中苦也，人性自善，何必如此拘束？孔子未嘗如此教人，但曰，居處恭，執事敬耳。但曰，約之以禮耳。伊川之教，固愈於放逸者，然孔子曰，過猶不及，何則，其害道均也。

慈湖以伊川教敬爲拘束，其實只是伊川立教之流弊，若從大體言，果能以必有事焉與中心和樂爲敬，則不致像慈湖所反斥。

其次程門之所謂敬，按實言之，只是一種心之狀態或境界，似乎還不是心的生命，因此亦並未接觸到心力之眞源。若說敬是心體，亦只好說是心之體段或體貌，此仍是心之外相而非其內情。若以近代語譯之，則敬只是一種心理上之注意集中而已。故曰廓然而大公，物來而順應，物各付物，心中沒事，此等全屬隨動順動而非主動紳動，只是隨順著外面轉移注意，却不失一個軌範，但並沒有由內向外充沛流露的一段精力。若只偏重說注意集中，而沒顧到內心自發的要求與動向，則此種注意，只是無生命的，若如此來說敬字，則敬字豈不是成個空架子，依然還是一種靜虛之境，仍沒有內容，伊川在此處却見到了，故他要再提出敬義夾持的話來做補救。伊川云：

敬只是涵養一事，必有事焉須當集義，只知用敬，不知集義，却是都無事也。

又說：

涵養須用敬，進學則在致知。

伊川此一番話，在居敬以外，又添上集義致知格物窮理許多說法，這是另一邊事，如此便開了將來朱晦翁的路徑。我們且試回看明道識仁篇，彼本以仁爲心體，故曰：「聖人仁之至也，獨能體是心而已」。仁中便包義理智信，則存養此心，已不啻是集義致知工夫，何待於存仁以外又別求一番集義致知工夫乎？明道云：

在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。

又說：

只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。

窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。

又說：

質美者明得盡，渣滓便渾化，却與天地同體，其次惟在莊敬持養。

可見明道將存仁窮理只作一事看，仁是活潑的，是有情感有生命的，存仁便已是窮理了。不煩再向外去窮理。向外窮理只是枝柴，有本原自能有枝柴。故曰：

聖人千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反復入身來，自能尋向上去。

心自能尋向上，豈不還是一個動進的，有生命有活力的？今伊川分出敬義夾持，則容易使人將窮理別作知之事看，又易使人於莊敬持養外別尋向上之道。若仍認敬是心體，則豈不心體，成了靜的虛的！由此則從敬是心體又轉成敬只是工夫了。明道只爲能扣緊心體立說，故涵養即是致知，工夫本體尙不分裂伊川說話把心體，忽了，專轉到事上講，便要敬義夾持，此則又是一條引而向外的歧途。上面說過，若講存主一天理，便易使人向外尋覓，其證在此。

以上是說二程對於敬字看法之轉變，現在再說程門。本來二程拈出敬字來代替濂溪之主靜立人極，正爲靜字流入釋氏，其意已詳上述，但程門高弟，却仍不免復於敬字上流歸釋氏，此又是敬字一歧途，此層可以謝上

蔡爲證，上蔡云：

敬只是事至應之，不與之俱往，非敬乎？萬變而此心常存。

其實心不與俱往，雖很像程子所謂之無適內裏則是禪宗之無住不著也。上蔡如此看心，似乎只看在心的輕鬆靈活處，沒有看到心之剛健篤實處。若果如上蔡此番話，則到頭只可做到禪宗的本分爲人，却不能做到孟子、王介甫之所謂大人。人心只有應的能，却沒有感的力。中庸說，仁者必有勇，佛家亦說勇猛精進，人心自有一種向前邁進的動力，此是感的力，感是主動，應是被動。只因有感的力，所以遇到阻礙，自能向前衝決而過，此是心之勇，那裏僅是事至應之而已。但宋儒言心頗忽此，因此他們常只說到無畏與不懼，却沒有多說勇，無畏不懼依然還是順動隨動，還是事至應之，並非主動帥動，並非自强不息。並非自有動向，自有生命，自有一種感他的力量。此種意態，即於二程可證。明道說：

目畏尖物，此事不得放過，須與放下，室中率置尖物，須以理勝他，尖不必刺人，何畏之有。

有人眼前常見一獅子撲來，問於程子，程子令其見獅子即張手捉之，其人屢捉不獲，獅子亦遂不見，此兩事實同一理，而後一事尤精微，二程對心理學確有一番研究，但可惜只注意到消極方面，最多是以理自尅，最多還是以外制內，於內心眞活力眞源泉尚少理會。只說是不爲外物所動，却沒有指點出此心之對外物，自有他的一番進取與活動。自有他一種感的力。

上蔡云：

吾舊多恐怖，每於危階上蹈險以習之。

或問色欲想已去多時，曰：伊川則不絕，某斷此二十來年矣。又問於勢利如何？曰：打透此關，十餘年矣，當初大做工夫，揀難捨底棄却，後來漸漸輕，今日於器物之類置之，只爲今要用，並無健羨底心。

問公於外物一切放得下否，曰：可謂切問矣，實就上面做工夫來。

問洒掃應對上學却是大瑣屑，不展拓，曰：凡事不必須要高遠，且從小處看，只如將得一金與人，如將天下與人，雖大小不同，其實一也。我若有輕物底心，將天下與人，如一金與人相似，我若有吝物底心，將一金與人，如將天下與人相似，又如行於壓壓邊，心便恐懼，行平地上，心便寧貼，我若去得恐懼的心，雖履千仞之險，亦只占行平地一般，只如洒掃，不著此心，怎洒掃得，應對不著此心怎應對得。

上引上蔡語，大體相似。此處便從必有事焉轉入萬法平等，只要此心不黏不著，無愛無懼，所謂萬變而心常存也，此等只是僅許心有應，不許心有感。僅許心有能，却不許心有性。又曰：

敬是常惺惺法，心齋是事事放下，其理不同。

常惺惺是佛門語，心齋是道家言，其實常惺惺亦只如運水搬柴皆是神通之類，與心齋放下相處無幾。總之是隨動順動，無自內而生的活力，無勇不前，可說是心的體態，決非心的生命。豈可說心的生命是一個常惺惺乎？若心無生命，試問生命更在何處？伊川所謂動處見天地之心者，豈得謂天地之動亦僅如此亦只是一個常惺惺乎？上蔡從心體上言敬，固爲不失明道宗旨，但恨認識心體不圓不實，落入禪家圈套，僅成一片平蕩，其言所指，雖與伊川內外異類，而其爲敬字之歧途則一也。

但此種意境，到底會自程門傳來。明道嘗云：某年十六七好田獵，既而自謂已無此好，周茂叔曰：何言之易，後十二年，暮，在田間見獵者，不覺有喜心，乃知茂叔言不誣，此條故事，可見明道初入學時頭路。明道他日可見程學入頭處，還是濂溪無欲則靜，靜虛則動直的一套。而不免專是偏倒在靜處上，偏倒在無欲上。又謂，在澶州日，修橋，少一長梁，曾博求之民間，後因出入，見林木佳者，必起計度之心，因語以戒學者心不可有一事。又云：昔在長安倉中坐，見長廊柱，以意數之，已尙不疑，再數之不合，不免令人一一聲言而數，乃與初數者無差，知越著心把捉越不定，此等皆見明道平日用心處。故謝上蔡錄五經語，明道呵之謂其玩物喪志，又上蔡舉史書成誦，明道又說賞却記得許多，明道自謂再見茂叔後，吟風弄月，有吾與點也之意。又謂：

學者今日無可添。只有可減，減盡便沒事。

又曰：

人心常要活，則周流無窮，而不滯於一隅。

此皆明道著精神語，只由此等處看入，便可見上蔡確還是程門眞傳，濂溪主靜無欲一脈，仍留在程門血脈裡，並未消煞也。

伊川在此等處其態度顯與明道異。伊川嘗曰：

孟子曰，養心莫善於寡欲，此一句淺近，不如義理之悅我心，猶芻豢之悅我口，尙親切有滋味。

此一分辨極重要，便是一虛實之辨也。故伊川常教人在知見處用功，嘗云：

人只是要一個知見難，人既能知見，豈有不能行。

又曰：

學者須是眞知，纔知得便自泰然行將去也。

所謂眞知者，伊川云，向親見一人會爲虎所傷，因言及虎，神色便變，旁有數人，見他說虎，非不知虎之可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋眞知虎者也。或問學何以有至覺悟處，曰莫先致知。伊川言致知時倍有精采，嘗曰學者先要會疑，又曰：人思如泉湧，汲之愈新，若於一事上思未得，且別換一事思之，不可專守著這一事。從此便說到格物上，伊川曰；

今日格一件，明日格一件，積習既久，然後脫然有貫通處。

又曰：

自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。」

今若從此等處分辨，則明道走了爲道日損的路，而伊川走了爲學日益的路，兩人異處，其關鍵在於對心性看法之不同。明道認仁爲心體，由此推衍，便成心即理說，伊川則謂：

仁，理也。人，物也以仁合在人身言之，乃是人之道也。（外書六）

如此則仁字不在人身上，故要合上乃成人之道，伊川又說：

仁只是一個公字（遺書二十二）仁道難名，惟公進之。（遺書三）

明道云，仁者渾然與物同體，此語本無病，今云仁只是公，則涵義又別，公可指公心，亦可指公理，公理便偏向外，不是人心之自然體段，與自然狀態矣。總之伊川處處要著實，故處處不免要引之向外，此乃二程與濂溪分歧處，亦是伊川與明道分歧處也。伊川又云：

性中只有仁義理智四者，幾曾有孝弟來。（遺書十八）

伊川認性中有仁，却不認性中有孝弟，此說更可注意，只因孝弟確然是人心，而伊川却把性字理字都要從人心引而外之，如此則仁字自然亦不在人心了。於是仁與孝弟亦確然有分別了。我們由此著眼，乃可說到伊川性即理的說法。伊川云：

性即理也，天下之理，原其所自未有不善，喜怒哀樂之未發何嘗不善，發而中節，則無往而不善、發不中節，然後爲不善。

此一節當與前引答蘇季明一大段語合看，可見伊川在實下工夫處，雖極力想避免濂溪虛靜一路，但在討論心性本體上，則依然超不出前後兩截的二元論。大體伊川認性爲未發，故說性中只有仁義理智，沒有孝弟，因伊川認仁義理智只是理，理可屬先天，孝弟則是人情與行事，皆應屬後天，後天只屬氣，不屬理。故說性即理，乃專指天地之性言，伊川此等意見，大體沿襲濂溪橫渠，我們若細循明道平日言論，其實亦復如是，同樣是一個二元論者。但明道緊握住仁是心體一語，故不如伊川般牽引向外，此下來陳異同，即由此處分歧。

現在連帶說到變化氣質，此語始於橫渠，橫渠理窟有氣質篇，謂：

變化氣質，但拂去舊日所爲，便動作皆中理，則氣質自然全好。

明道亦云：

人語言緊急，莫是氣不定否？曰：此亦當習，習到自然緩時，便是氣質變也。學至氣質變，方是有功。

伊川云：

氣須是養，集義所生，積習既久，方能生浩然氣象。

根據上行諸條，可見張程言氣質雖屬形而後者，但變化氣質則只在習上用功，究竟宋儒意見，並不如佛家般要厭棄此氣質。變化氣質，用今語實言

之，只是把一種新習來改舊習，舊習者，人生一墮形氣，後天已發，種種皆是習，亦種種皆是舊。新習則要人由此反之於先天之理性。此乃所謂未發以前氣象也。要走向新習，必先認識此先天理性之體段，必先認識此未發以前之氣象，橫渠主由禮教，禮教只是外在的，故近荀子。濂溪主由虛靜，虛靜則是空洞的，故近莊周。若謂靜虛則自動直，仍與孟子相似，則當知莊周孟子本可相通，只是莊周站的是靜一邊，孟子站的是動一邊也。明道主由存養此心，只言存養，不言推擴，故只進孟子之一偏，明道當是孟子莊周之合流。伊川主由致知窮理，雖言集義，卻成義外，是伊川也只近孟子之一偏，伊川盡是孟子荀卿之合流也。若以偏靜偏動論，則濂溪明道近莊，橫渠伊川近荀。但他們所推崇，則完全在孟子。

實用論述評

謝幼偉

實用論(Pragmatism)之在我國，已為學術界熟知之一名辭。遠在民國初年，此一學說即為國人加以介紹，加以提倡。及實用論鉅子杜威教授(John Dewey)來華講學，此一學說，且曾風靡一時，為多數學人所信受。惟近數年來，此一學說表面上似少人提及，實際上已侵入我國社會之各層，成為一般社會思想與行動上自覺或不自覺之信條。此其所以然之故，容當加以說明。惟以目前狀況論，實用論在某一方面或某一意義上可謂已殖根於我國。重近功，忽遠效，崇便利，輕道義，惟計滿足，不擇手段，此為今日我國社會之寫照，雖不能全部歸咎實用論，然實用論與之有關，似無疑問。實用論為現代思想上一種頗有力量之思想，亦為一種充分反映時代之思想。故不論其理論上之缺陷為如何，為理解時代及理解時代之弱點起見，實有吾人加以理解之必要。本文之作，一方面在將實用論之重要理論重為當代讀者(對實用論尚乏理解之讀者)加以介紹，一方面在綜合各家批評，將實用論之重要主張加以斥破，為當代讀者(對實用論或已有信仰之讀者)指示其決擇之方。

實用論起源於美國，然「實用論」之一字，則非美國人所新造。此一字有其希臘文之原義。依希臘文原義，「實用」云者，指一事之成也，指一種事實或一種情狀也。此自無美國實用論目前所涵蘊之各種意義，然美國哲人所以採用此一字之理由，其與希臘文原義有關係，似又顯而易見者。哲學上首先運用此一字者為十八世紀德哲康德。康德之所謂「實用」，乃指藝術方法或技能之由經驗而來及適用於經驗者而言，其目的在用此一字以區別彼所謂先天原理，亦即離經驗而獨立之原理。先天原理非實用，唯與經驗有關之藝術方法及技能始為實用，美國哲人運用此一字時，即以康德之義為主，亦可謂即自康德得來。一八七八年美哲皮耳斯(Charles S. Peirce) 在通俗科學月刊上發表「如何使吾人之觀念明晰?」(How to make our ideas clear?)一文，此當為實用論最初發出之呼聲。此一呼聲旋即由以心理學著名之哲人詹姆士(William James)加以響應，加以提倡。杜威繼之，更加以補充修正，發揚光大，而實用論乃在美國立其不拔之基。

實用論與其他哲學學說不同。其他學說，如唯心論，唯物論，唯實論等，歷史均較為悠久，派別亦較為複雜，故不易加以界說。任何一種唯心論之界說，某一派之唯心論者，極易指明其不適之處。此為吾人敘述哲學學說時所常遭遇之困難。實用論不然。實用論歷史較短，派別較少，因而界說亦較易。自皮耳斯言，實用論乃一種說明觀念之法。彼認為欲決定吾人對象之概念，可視其實際效果為衡。吾人關於此種效果之概念，即吾人此一對象概念之全部。自詹姆士言，實用論乃一種心理態度，依此態度，哲學上所尋覓者，非第一原理，第一物，範疇與必然，而為最終物，結果，後效與事實。二人之界說，文字上雖有區別，而意義上或精神上，則仍一致。即自非實用論者對於實用論之界說言，其區別亦不大。如霍金(W. E. Hocking)教授嘗界說實用論為：「訴諸意志以謀在信仰之主要事件上

獲得結論或幫助獲得結論者。」(見所著「哲學派別」二版頁一四二)如培黎教授(R. B. Perry)則界說實用論爲:「接受生命範疇爲主要之哲學。此乃生命中心之哲學。」(見所著,現代哲學趨勢頁一九七)根據上述界說,作者亦可綜合而成一界說:即實用論乃以生命本身之滿足爲主要,而以實際效果爲眞理之所在之哲學。此雖不能包括一切實用論之蘊,然一切實用論者,即不能視爲不適當也。

界說實用論後,吾人當進而敍述實用論之重要理論。實用論本身原爲一種知識論,其任務全在說明知識與眞理。然欲說明知識與眞理,即須說明表達知識之工具。知識表現於判斷,而判斷則必運用觀念。在「此花是紅」之一判斷中,吾人之知識,即由「花」與「紅」兩觀念之結合而構成。是觀念乃構成吾人知識之主要成分,不明瞭觀念,即不能明瞭知識。因而何謂觀念之一問題,遂成爲實用論首先解決之問題。何謂觀念?依實用論之說言,所謂觀念,第一,在其爲一種執行「意謂」(meaning)之機能。觀念之主要機能在傳達「意謂」,其本身無特殊之性質。故任何物皆可爲觀念,唯一條件在吾人須運用此一物爲「意謂」而已。有如任何物皆可爲武器,唯一條件在此一物能傷人而已。普通觀念爲文字,爲語言,各有其可見可聞之形式或映像。實則,觀念之要素不在其形式或映像,而在其所爲。觀念者,即觀念之所爲也。視其所爲如何,一物之是否成爲觀念可決定焉。第二,觀念在執行「意謂」,而所謂「意謂」則爲一種行動計劃,以所意指之物爲結局,爲目的者。「意謂」之本質爲前瞻,而非後顧。「意謂」向前有所求,以所求之實現爲目標。當一觀念意指一物時,即提出各種行動,行動實現,吾人便可獲得有如觀念所已享受之相同經驗。例如,冬季我以手入水而呼曰「冷」。此「冷」之觀念所顯示之「意謂」實爲一種行動,如以手入水之行動。他人若以手入水,他人亦可獲得「冷」之經驗。惟「意謂」所顯示之行動計劃,不必皆實現也。我有計劃而不實現,此爲事之可能者。故觀念有如火車票然。持有火車票,則此票可送吾人至某地,然吾人不必眞至某地也。又有如鈔票然。持有鈔票即可至銀行兌現,然吾人不必眞加以兌現也。其要點乃在觀念成爲眞實物或直接性之實際代表。言「紙」者代表「可寫」之直接性也,言「椅」者代表「可坐」之直接性也。所問者爲「可寫」,「可坐」之可能性,而非「可寫」,「可坐」之直接性。第三,觀念顯示一種行動計劃,故觀念即爲吾人解決困難,重造環境之工具。觀念之產生,產生於環境之有困難。環境無困難,則行動順利。行動順利,即無思維必要。無思維,則自不能有觀念。必環境有困難,行動受阻礙,然後吾人始思所以解決困難之道。思維目的,在發現觀念與選擇觀念。試以駕汽車爲例。汽車開行順利,吾人不思索也。一旦汽車中途停頓,不能開行,則困難發生,環境變化。吾人必自詢曰:豈機件損壞歟?豈車輪破裂歟?豈無油歟?豈無水歟?若是之問題,即爲吾人所提出之觀念。此吾人所提出之觀念,即吾人思用爲解決困難之工具。如「無油」之一觀念被接受,吾人可即令司機加油,加油後汽車復行,則吾人之困難解決是「加油」一觀念,即吾人解決困難之工具而已。第四,觀念不僅爲解決當前困難之工具,亦所以幫助吾人適應較爲遙遠之環境。吾人有當前之困難,亦有未來之困難。觀念之產生,一方面在爲吾人解決當前之困難,一方面亦在爲吾人避免未來之困難。以前述「加油」之一觀念言,此解決吾人當前汽車不行之困難,然吾人有此觀念後,吾人必備足多量之汽油以避免將來相同事件之發生。凡此四點,均爲觀念之特徵。實用論之所謂觀念,如是而已。

實用論之所謂觀念已明,則實用論之所謂知識,即極易理解。傳統知識論視知識爲一種靜的事件,爲吾人靜觀之一種結果或產品。如古代希臘哲人柏拉圖認爲吾人眞正之知識,乃由理性之認識理型而得。理性與感覺相對,理型則與個別事物相對。感覺與個別事物均變化無常,故由感覺所得者,乃意見而非知識。唯理性與理型爲永恆不變者,因而所得即爲求恆不變之知識。永恆不變者眞知識,變化無常者非眞知識,乃意見而已。此種主張即實用論所反對。實用論者,如杜威,名此種知識之追求爲「確定性之追求」(The Quest for Certainty),爲追求不變與永恆,以逃避現實

而忽視經驗之企圖。此爲人類主觀上之一種願望，爲人類尋求安全之一種心理。緣不變而永恆者自比變化無常者爲安全，爲無危險。但願望自願望，事實自事實。事實上，吾人之經驗，變而非常，吾人之現實，亦確有危險。應付之道，不在逃避現實而追求永恆，乃在採用「探究」(Inquiry)，進行實驗，隨機應變，不守故常。吾人之知識決不能完全保障吾人之安全。吾人之知識均爲一種冒險事業。此種冒險可以成功，亦可以失敗。無永久成功之知識，亦即無永恆不變之知識。知識常在變化中。知識乃一種歷程，且爲一種極爲複雜之歷程。在知之歷程中，有知者，有被知者，有知之方法，亦有知之成功或失敗。吾人不能視知識爲已完成之知識，爲已結束之知識。吾人之需要知識，即因吾人需要應付變化之環境。環境變化，知識自不能不隨之而變化。知識乃吾人生命之一面，乃吾人應付環境之行爲。計劃於特殊之環境下，採取特殊之方法，挾有希望或恐懼之情緒，而結局於成功或失敗，此知識之所有事也。是知識云者，換言之，乃吾人之工具而已，乃吾人之手段而已。爲應付某一環境須選用某一工具或手段。世無固定之環境，安有固定之工具？謂有永恆不變之知識者，忽略環境之變化，亦忽視知識之爲工具。明瞭知識之本爲工具，則追求永恆知識之戲論可息也。

視知識爲工具，則此種工具之唯一要件，即在其能解決困難，亦即在其成爲有結果，有效用之工具。於是實用論之眞理觀，遂以「結果」，「效用」等概念爲中心，爲標準，而決定一切觀念之眞假。自實用論言，眞理乃觀念之一種形容辭，而非一種實體或存在。眞理所以形容觀念，乃觀念之屬性，乃觀念在其自然歷史上所發生之事件。觀念必有所爲。依其所爲之成功或失敗，眞理乃產生焉。觀念之眞僞，在觀念所負使命之完成與否爲衡。每一觀念均有其應完成之使命，亦即前面所謂行動計劃。如「鈔票」之一觀念，示可兌現也，可買物也。設持此鈔票至銀行而不能兌現，或至商店而不能買物，則此鈔票之使命未完成，其所指示之行動計劃不能實現，此即爲僞鈔票，僞觀念。觀念使命之成功或失敗，即爲觀念眞僞之區別。一種眞觀念，即觀念之有效用者，即觀念之成功者，亦即觀念之完成其機能，實現其使命者。所謂眞理，即有效用，有結果，能使吾人滿意，或能領導吾人達於所期望之目的之謂。吾人於森林中迷途時，能領導吾人還家之觀念即爲眞觀念，否則即爲僞觀念。普通多以觀念與對象間之相似與否爲觀念眞僞之所在。「梅花」之觀念須有眞實之梅花與之相似然後成爲眞。實用論不以爲然。實用論認爲觀念不必與對象相似。觀念之與對象相似，乃一種偶然事件。觀念之眞，不在其與對象相似，而在其有無所云之後果。如觀念有後果，而此後果又滿足余所構成觀念之興趣，則余之觀念爲眞。觀念乃一種工具，而非一種映像。判斷此種工具之眞僞，唯在其運用之有無滿足吾人之結果。眞與滿意後果相等。有滿意後果者即爲眞。吾人欲判斷某一觀念或某一信仰是否爲眞時，吾人但視此觀念或信仰所產生之後果是否滿意即可加以決定。因而眞無常眞，眞乃依人，依時，依地而不同。眞理有相對而無絕對。任何眞理皆爲一種假定，皆作爲吾人進行探究時一種暫時根據。此暫時根據之是否接受，須視探究結果如何而定。眞理不因過去是眞而是眞。過去是眞，將來未必眞也。決定其爲眞者，乃在將來，而不在過去。所謂將來，即實驗、徵實，及證明之各種方法。關於實驗方法，實用論者似不嚴格遵守其自身之標準，亦侵入其他學說之標準。如所謂知覺之徵實（即一種觀念如眞，必可引起所期望之知覺，如謂北山有虎，引眼望之，果見虎焉，此知覺之徵實也），唯實論者所主張也。所謂一致性（Consistency）之徵實（即一種觀念如眞，必與已認爲眞之觀念不矛盾，如謂人不死，此與生物學知識矛盾，故不眞），唯心論者所主張也。惟實用論雖提及此兩種方法，然所側重者，乃在如下之三種方法：一爲手術之徵實（Verification by Operation）。所謂手術之徵實，即以實際動作解決困難，重造環境之謂。如牙痛之證明，在對牙施以手術後，牙痛即止，則牙痛之觀念眞也。二爲情感之徵實（Verification by Sentiment）。所謂情感之徵實，即依據觀念對吾人意志所產生之愉快與否之情感，而判斷其眞僞之謂。如「不朽」之一觀念，可使吾人精神愉快，希望無窮，

減少死亡之恐懼，增加工作之勇氣，則此一觀念即爲眞。三爲一般效用之徵實(Verification by General Utility)。所謂一般效用之徵實，即由觀念所供給之全部滿意，及其對生命目的之適應，而證明觀念爲眞之謂。如謂「此紛爭爲眞」，則此紛爭所產生之一切價值，即爲其證明。凡此方法，悉側重後果與效用。實用論之眞理觀，不外是也。

關於實用論之重要理論，略如上述。對實用論尚乏理解之讀者，此或稍可滿足其欲求。茲將進而對實用論有所批評。作者之批評，擬分理論與實踐兩方面。理論方面將以西洋各家之說爲主，實踐方面將以作者個人意見爲主。蓋作者認爲實用論不僅理論方面有困難，即實踐方面亦可發生不良之影響，不可不辭而闢之也。

先從理論方面言，實用論視眞理爲滿意後果，謂一觀念之爲眞，全在此一觀念所產生之後果，觀念「有效」(Works)，則觀念爲眞。此種主張，最爲西方哲人所詬病。英哲柏烈得萊(F. H. Bradley)或爲批評實用論最早之一人。依柏氏意，謂除非一觀念實際有效，則不能有眞理，此吾人所可承認者，然若謂眞理要素全在若是之有效上，即非吾人所可同意矣。蓋某一觀念之能有效，不僅因某一觀念之存在及爲我所擇，亦因我已擇取適當之觀念。非我擇取適當之觀念，則觀念不能有效也。然我所以能擇取適當之觀念，或觀念之所以成爲適當者，非觀念之所爲也，非僅觀念促之使然也。有全部之情境焉。此全部之情境，一方面固有觀念可加以改變者，一方面亦有觀念必須加以適應者。如我之觀念適當而有效，吾人可謂此全部之情境選擇之也，亦可謂觀念之本身有力量也。觀念有改造一部情境之力量，惟決不能謂此全部情境即爲觀念所造成，更不能謂觀念之眞理，即在觀念本身之工作。我之觀念，如須有效，則我之觀念必須與非觀念所造成之某一確定物相適應，相配合。而此種配合，我認爲乃觀念眞理所以構成之要素。吾人可以渡河採菓爲例。我欲渡河採菓，而河水泛濫，無舟楫橋樑之利，我思渡河之術焉。各種觀念或各種渡河之道，可逐漸湧現於余之腦際。我見河水下游較寬，可游泳而過也；或見上游較狹而多石，可跳而過也；又或見河水在急退中，可靜候水淺足涉而過也。此種種者，我之方法，亦我之觀念。不論我擇取何種方法，何種觀念，而使我之觀念正確而有效者，此當前事實必與之有關係也。我之觀念必與當前事實相配合，然後我乃擇取之。「擇取我之方法時，我被迫而須考慮方法與事實間之關係，如我之觀念有效，則此種非我之觀念所造成之關係乃其原因。而吾人所須尋覓之眞理特性亦即在此種關係中。」(見所著：「眞理與實在論文集」，頁七七)是使我之觀念成眞者，不僅在觀念所爲之有效，亦在觀念與事實間之配合。「涉水而渡」之觀念所以成功者，即在此觀念與「水退」之事實相配合也。觀念必先與事實相配合，然後能有效，能成功。「有效」實非眞理之唯一條件。次則，觀念之眞，亦不能僅以滿意爲條件。不滿意而令人憎惡之觀念，有時亦不能不認爲眞。如「死亡」一觀念，吾人所憎惡，所不滿意者，然「死亡」來臨時，即欲否認此觀念之爲眞，不可得也。置身沙漠，口渴欲絕，舉首四望，不見水源，且手足折斷，行動無力，於斯時也，「死亡」觀念，隨之而生，余深知死亡之不可避免矣。此一觀念之爲眞，乃無法加以否認者。然此一觀念如何能視爲滿意之觀念？又如何能視爲有效之觀念？豈此「死亡」之結果爲此「死亡」觀念所造成歟？可見僅以「有效」及「滿意」界說眞理，無有是處。

關於實用論此種眞理界說，美哲來金教授認爲其錯誤乃傳統邏輯上一種「虛僞換位法」(False Conversion)之錯誤。實用論將「一切眞命題有效」之一命題，換爲「一切有效之命題爲眞」。此在邏輯上，無此可能。邏輯上，由「一切烏鴉爲黑鳥」之命題，不能換得「一切黑鳥爲烏鴉」之命題。所能換得者爲「有黑鳥是烏鴉」或「無烏之不黑者爲烏鴉。」故由「一切眞命題有效」之一命題所能推得者，乃「無命題之失效者爲眞」之一命題而已。絕無效用之命題不能視爲眞命題，此乃實用論之消極方面，亦可名爲消極實用論(Negative Pragmatism)。自消極實用論言，來金氏認爲實用論較爲可取。吾人確能以絕無效果之一點，而判斷某一命題爲虛僞。一種命題，或一種理論，如絕無效用，無後果，或其後果爲不良；又如

此種理論對於人類毫無影響，或其影響爲人類所不需要者；則此種理論必有缺陷，必須加以修改，亦即不能認爲眞。被認爲眞之命題或理論，決不能爲對於人類毫無影響或結果者。若實用論之眞理觀僅此而止，則吾人皆可爲實用論者。然實用論之眞理觀尚有其積極方面，此即其視『一切有效之命題爲眞』之主張是。此種主張可名爲積極實用論（Positive Pragmatism）。自積極實用論言，從余氏認爲實用論即陷入謬誤之深淵中。蓋吾人雖可謂無效用者爲不眞，然吾人決不能謂有效用者即爲眞。效用縱爲眞理不可少之條件，而效用實非眞理之充足條件。眞理不能僅由有效用之一點而構成。有效用者未必眞。以鈔票而論，不能兌現或貨物者固不眞，但能兌現或能買物之鈔票，即未必爲眞鈔票，以有時僞鈔票亦能兌現，能買物也。又如戰時之虛僞宣傳亦常可獲得吾人預期之效果，然吾人決不視若是之宣傳爲眞理。吾人對於眞理之要求，實不止於有效用之一點。若止於有效用之一點，則吾人必視一切虛僞之宣傳爲眞理。事實上，吾人並不視一切有效之宣傳爲眞理，則『一切有效之命題爲眞』之說，自非放棄不可。故實用論界說眞理爲滿意後果一點，不可從也。

且實用論認爲吾人之判斷某一命題或信仰，須視爲命題所產生之後果如何而定，在後果未決定前，吾人不能判斷其爲眞或假。吾人僅從後果之滿意與否而區別信仰之良否。此種主張，英哲羅素（Berrand Russll）認爲既與常識相違，亦將造成奇異而荒謬之情境。羅素近著『西洋哲學史』一書，即對杜威此說有所批評。彼認爲杜威此說之困難在將信仰與事實分離，使信仰成爲與事實毫無關係之一物。自常識言，事實足以徵實信仰，自杜威言，事實即無此機能。以將官之計劃作戰而論，偵察機報告敵人有某某動作，而將官乃根據報告作應付之準備。依據常識，如事實上敵人確有某某動作，則即令將官根據報告之作戰行動失敗，而偵察機之報告仍爲眞。決定報告之眞僞者在事實，而不在將官行動之成敗。杜威反之。杜威認爲此種報告唯有滿意與不滿意之別。將官作戰勝利，則此報告爲滿意的，失敗，則爲不滿意的。在戰事未發生前，將官不能判斷此報告也。試問此與常識之相反爲何！如不特此也。如吾人不能依據事實而而判斷信仰，僅能依據信仰對於吾人所生之後果而加以判斷，則吾人對於過去某一事件之信仰，所問者不在過去有無此事，而在信有此事之後果爲如何。此將產生極爲奇異之結果。例如，有人詢余曰：「你今晨早餐時飲咖啡否」？若余爲常人，則余將極力憶起早晨之事而加以回答。若余爲杜威之信徒，則余將回答曰：「稍候片刻，回答君問前，余將先作兩種實驗焉。」余將先使余相信曾飲咖啡，然後觀察其後果；次則使余相信未飲咖啡，復觀察其後果。將兩組後果加以比較，而謀發現孰爲較滿意者。如余能發現其一較另一爲滿意，則余可回答此一問題，不能，則余必自認爲無法回答。此非一種令人驚怪之辦法耶！困難尚不止此。設余謂：『飲咖啡（或不飲咖啡）之後果爲某某』，則此一言說之本身亦一種信仰也，余何以知其爲好或不好之信仰？此仍須訴諸其後果方能決定也。如是可產生無窮之歷程。假定此種困難可以克服，而另一困難仍未克服也。即余由何而決定此一後果比另一後果爲較好？飲咖啡使余滿足，一後果也；飲咖啡可增加作戰勇氣，又一後果也。兩種後果均佳，然非余已決定孰爲較好，余不能決定曾飲咖啡與否也。此不更爲荒謬耶！（見所著：「西洋哲學史」頁八二四—一五）

綜觀柏烈得萊，從余及羅素諸人之批評，可知實用論在理論上實不易維持。惟實用論本不重視理論而重視實踐。理論上實用論縱有困難，若實踐上能有良好之影響，則實用論仍可自謂其說爲無誤。故吾人不能不從實踐上對實用論之實際影響加以考察。依作者意，實用論至低限度可發生下列三種不良之影響：

一爲過分重視知識之工具性，勢必否定一切事物之本身價值，因而否定人類之本身價值。根據實用論，一切知識皆爲解決環境困難之工具。知識之價值，全在其爲有用之工具。換言之，知識僅有工具價值而無本身或內在價值。知識不能成爲有用之工具，則此種知識無價值，亦即不成其爲知識。姑勿論此說理論上正確與否，然實踐上視一切爲工具之結果，則人類本身亦必被視爲工具。資本主義制度下，物爲工具，人亦工具，非視爲

生產工具，即視為消費工具。在資本家眼中，除自身外，無往而非工具。是一切為工具之說，本為資本家所主張，實用論表而出之，特為資本家推波助瀾而已。此吾人在實踐上所不能滿意者也。

二為過分重視真理之有效性，以有效者即為真，結果足以助長虛偽之宣傳。實用論與說真理為滿意後果之說，不惟理論上有困難，即實踐上亦非吾人所希望。現代社會有兩種只問結果，不問事實之不良趨勢：一為經濟上之廣告，一為政治上之宣傳。資本主義之廣告，自其所希望之效果言，不能謂無效果也。獨裁政治之宣傳，在某一限度內，亦不能謂無效果也。然廣告與宣傳均志在以偽亂真，以有效代替事實，如有效即為真理，則資本家與獨裁者將悉為真理之製造者。吾人對於資本家與獨裁者之虛偽宣傳，即無反對之理由。且不惟無反對之理由，實為彼等造成一種理論上之基礎。影響所及，作偽者因而日多。蓋志在結果，即不問事實矣。

三為過分重視將來，其結果必忽視過去，忽視歷史，忽視師長之權威。實用論以將來之一切，決定現在與過去之一切。因而任何信仰，不因其過去是真而是真，乃在其將來有滿意之結果而是真。此在理論上可造成荒謬之結果，在實踐上亦可發生不良之影響。蓋在只有將來而無過去之主張下，吾人即無讀歷史之必要，無與古人發生關係之必要，以歷史所言，皆屬過去也。於是歷史可焚，傳統可廢，即一切師長之言說，亦無一顧之價值。誠以師長所言，在未徵實前，在無將來之結果前，非真理也。但一經徵實，即成過去，又有待另一將來之徵實。於是吾人乃永在徵實之歷程中，亦即永在無真理之狀態中。一切均可懷疑，一切動盪不定，信仰將來者，勢必一無可信。今日人類生活之苦悶，此非一種原因歟？

視實用論為一種信仰而研究其實際後果，則此種後果，至低限度對作者言為不滿意，因而實用論至低限度對作者為非真理。以實用論之矛攻實用之盾，實用論其何說耶！實用論在理論上之困難如彼，在實踐上之不良影響又如此，然輸入我國後，竟能為大多數學人所信受，此其所以然之故，亦不難求。一則因我國傳統思想本有實用論之傾向，本以側重人生日用為一切思想之歸宿。凡與人生日用無關之思想，多被斥為玩物喪志，而加以拒絕。此種精神，在某一方面，固與實用論相同。二則因民初我國維新之士，多志在與過去脫離，而謀推翻傳統。彼等厭惡過去，希望將來，因而側重將來之實用論遂為彼等所歡迎。此一點英哲羅素批評杜威之說時，亦嘗言及。彼曰：「杜威博士有一種觀點，此觀點自其特異處言，乃與工業主義及集體事業之時代相調和。無怪其說之最受歡迎者為美國人，亦無怪中國及墨西哥等國之進步份子亦幾於一樣歡迎之也。」惟作者認為實用論雖有可取處，然實用論究非真理，而實用論在我國所發生之實際影響，更不能認為良好。時至今日或有吾人重行考慮之必要。本文之作，意在斯也。

羅素論西方文化（下）

張其昀

（四）論政治

希臘隨時代而不同，批評政制者必須具有歷史意識。希臘雅典之民治並不包括奴隸與女人。斯巴達兵農分離，農夫為被征服之奴隸，女子無出，國家得另為擇配。希臘文化實限於城市中少數富人，羅馬亦然。蓋自有私產制而婦女為附庸，並有奴隸之制。希臘大哲亞里斯多德以不平等為固然。英國洛克之民治論，以財產為基礎。一六八八年英國革命為英國貴族與中產階級（巨商大賈）聯合反對君主之三角關係。當時新教徒雖富於平民色彩，而財產觀念常佔重要地位。洛克以後之自由主義者代表英國新興之工商業，彼等反對君主與貴族，但不反對地主與資本家。十九世紀英國邊沁所領導之哲學激進派，主張廢止貴族，實行完全民治，包含女子選舉權。此派一面提倡最大多數之最大幸福，一面仍為私有財產作辯護。英美

均爲資本主義之國家，美國大公司之權力幾與政府抗衡。羅素以美國政治爲富人政治，律師爲富人辯護，與古代雅典之辯士相似。蘇聯之共產主義與英美相對峙。共產主義起源甚古，歷史上許多宗教運動均有共產意味。法國盧騷之人權論，承認天然之不平等（如年齡智力），而反對習俗之所造成之不平等（私產）。至於極力主張廢止私產者，則爲馬克思主義。馬克思之思想與英法德三國均有關係，其階級革命之說，揭社會主義之旗幟，倡人類演化之範式，而力主土地與資本之國有制度。馬克思學說大行於蘇聯，一九一九年蘇聯革命與一般民治（基於私產）異趣之社會主義首次掌握政權。羅素批評資本主義有曰，政治權力不能世襲，何以經濟權力可以世襲？我儕在政治方面已經取消世襲原則，而在經濟方面仍視世襲爲當然。政治上之朝代已經過去，而經濟上之朝代依然存在。」此誠精闢之論。但羅素於共產主義亦非全盤接受，彼以爲人權之義兼指經濟的平等與政治的自由，不應顧此失彼，最近英國之政治亦依此方向進行。

希臘哲學以人爲萬物之尺度，但非個人主義。柏拉圖之理想國視人爲社會一分子。亞歷山大以後，個人主義頗佔勢力，早期基督教亦有此趨勢。中古時代之特點爲教會權力之大，世人之信仰與道德均爲教會所統制。自文藝復興而個人發展自由創造之風，乃隨之而興，笛卡兒以後之近代哲學大都富於個人獨立之色彩。自由主義之目的，在使政府與個人，各守範圍，不趨極端，其說創於洛克。康德之政治思想與自由主義同聲相應，彼謂人之本身自有其目的，而非他人之工具，大爲人權學說張目。康德學說不見容於納粹，其故在此。羅素以爲科學家個人窮理之精神，實爲必要，但在道德上並非自以爲是。道德不能專顧動機，效果亦應顧到，其意以爲正其義亦須謀其利，明其道亦須計其功。政治上有種種不同之利益，政治家貴能調和折衷於其間，此爲功利主義之要旨，近代社會科學之研究實由此發軔。邊沁以法律代上帝，法律與社會制度旨在調和私利與公益，無法律即無自由可言，羅素謂此點可以同意。至於趨向極端之國家至上論，即與政治自由不能相容。依此種學說，則國民之與國家，視天主教徒之與教會，曾無少異。英人霍布士（Hobbes 一五八八至一六七九）與德人黑格爾爲其理論家，克倫威爾（Cromwell）拿破侖及最近之德國爲其實行者。共產主義在理論上，與德國哲學異趣，但其實行上，其社會組織與國家萬能說幾無分別，均爲羅素所不取。依黑格爾之理論，全體高於部分，國家高於個人，準此而言，聯合國應高於國家。羅素以爲過分注重民族自由，則國際合作爲不可能。

哲學可分　類，一爲科學與邏輯問題，可期獲得一致結論，一爲關於國利民福者，往往聚訟紛紜。就政體言之，有專制政治，寡頭政治，貴族政治，富人政治，民主政治，極權政治等名，利之所在，弊亦隨之，民主政治之優點在於流弊最少。民治起於希臘，元前第五世紀雅典貝理克利思（Pericles）時代，羅素以爲可比於英國維多利亞時代。雅典民治由於抽籤，不由於選舉，且有重大之限制，如婦女與奴隸不得參與，但在若干方面觀之，其民治精神有爲現代民治國家所未及者。希臘人以爲民治必須人民有德行，故以音樂體育培養君子之風度，欲藉完全之教育養成完全之人格。又以爲補鞋須用補鞋匠，故於如何使能者在位，亦極留意。柏拉圖謂政治家必須以哲學家任之。亞里斯多德以爲最高道德限於少數人，且必須與政治有關，皆多少反映歷史事實。希臘晚年風氣漸衰，有大臣有大將有學者有哲人，而無一人能兼爲此數者。西洋近代言民治者必以洛克爲大宗，其學說奠定英國之民治，並引起美法兩國之革命，影響至爲深遠。洛克哲學錙銖積累，一如科學工作，以爲政治應受理性之支配，注重證據。洛克以爲欲使他人改變其偏念，必須循循善誘，忠告而善導之，不能遽斥他人爲頑固，甚或加以強迫。凡能虛懷求知之人必不欲強他人以從己。倫理學之宗旨有二，一爲建立判斷善意與惡意之標準，其一爲褒貶毀譽，以資抑揚調節。故權力由於輿論，輿論由於教育，此實英國巴力門政治之精義所在。羅素所以深惡盧騷與浪漫運動者，以其主觀主義，趨於極端，流於狂妄，爲極權政治張目，而於如何限制虐政，無所貢獻。共產黨人譏羅素爲貴族，羅素以爲有貴族的道德，與貴族的政治理論，兩者不可併爲一談

。羅素之主旨在兼重政治人權與經濟人權，其於無產階級專政，恐其有非爲主即爲奴之觀念。共產主義最後目的亦在政治與經濟上之和諧，但實現之期恐當俟諸遙遠的將來耳。

歐洲中古時代教會威權之大，勝於王室。文藝復興與宗教改革以後，君主之地位乃取舊日教皇而代之。然君權過大，易於釀成專制政治，不能不加以限制，在英國有國會與王室之衝突，國會終於勝利，民權遂漸伸長，遂卓然爲民治國家之先進。其開創風氣，爲英國民治奠定長治久安之基者，首推洛克之政府論。氏所創之分權原則與制衡作用，實爲近代民治思潮之主流。吾人於信仰眞理之中，不能不帶有幾分懷疑成分，此種心情與宗教上之寬容有關，亦與英國巴力門式之政治有關。英國實行分權，君主仍有影響，國會地位最高，而大權寄於內閣。巴力門爲產生內閣之地，故謂英國政府兼有行政立法二者，然政權並非絕對，司法超出於行政部而獨立。洛克分權原則，在美國實行最爲圓滿，美國總統國會與大理院，確立三權鼎立之尊嚴。在美國史上以干戈相見者，止有一次。至今美國政治思想仍宗洛克。羅素以爲欲期世界和平，極權思想必須廢棄。將來果有世界政府之建立，分權制度，仍屬有用。

（五）論宗教

基督教由三源匯流而成大川，一曰猶太之宗教，二曰希臘之哲學，三曰羅馬之政治；源遠流長，在歐洲中世紀尤有沛然莫之能禦之勢。聖經爲宗教歷史之記錄，當由歷史眼光以觀察之。猶太人所奉之宗教乃惟一無二之宗教，反對偶像，反對多神，反對各宗教平等相看，以爲異教之神盡是魔鬼。史家吉朋（Edward Gibbon）謂宗教上不容忍於傳教最有效力。希臘之上帝爲一建築師而非造物主，蓋其所建築者爲形式而非實質。猶太之上帝乃創造世界，同時創造空間，上帝超時空而存在。猶太神學原甚簡單，及受希臘哲學之影響，始漸發揚光大。亞歷山大東征以後，希臘文化隨之東漸，但初期東西文化之溝通，尙爲片段的。至於希臘哲學與猶太經典之綜合，則以聖奧古斯丁，與聖多瑪斯之功爲多。新聖奧古斯丁始援柏拉圖學說而入教義。聖多瑪斯復援亞里斯多德學說而入教義。一在第五世紀，一在十三世紀，均爲奠定天主教神學最偉大之教士。聖多瑪斯之貢獻，在於區別理性之理與啓示之理，理性所不能解答者則歸之於啓示。在當日彼爲一革命家，巴黎與牛津大學視其說之一部分爲異端。由於彼之影響，亞里斯多德爲中古時代聖經以外之最高權威。猶太民族之自負心甚强，有排外之傾向，嚴格遵守其固有之風俗與法律。基督教爲猶太人之新教，皈依耶穌，而不必服從希伯來之法律，其識創於耶穌弟子聖保羅(St. Paul)，自此耶教流傳漸廣，迎基督，拒猶太，以適合於西方人之心理。耶穌降生之時，希臘已經羅馬化，基督教之組織與法令規制實淵源於羅馬帝國。羅馬帝國有二百餘年長期和平，使東西文化廣爲流傳，在政治上有同軌同文之盛況，在文化上有心同理同之感覺。基督教發達最重要之原因在於教會之組織，教會不隸屬於國家，至十一世紀教皇選舉制度確立以後，教會權勢之盛，超於國家之上。中古一千年（四〇〇年至一四〇〇年）之歷史，一言以蔽之，乃一部宗教觀念所寫成之歷史也。

十三世紀爲神學極盛時代，其時反對教會之風已開。十四世紀以後，天主教會由盛而衰。教士品德原有崇尙之標準，如獨身生活，但背規爲一事，實際又爲一事，財色之患難以避免。教皇參與意大利之內爭，使其威望大爲減低。又自教會博得政權以後，內部即漸形分裂，分派之中多少夾有地方觀念與民族情感。十四世紀英國牛津大學否認教皇有干涉學校內部之權，是曰「學院自由」之由來。教會權力由於施捨，十五世紀文藝復興時代有新商業階級之興起，在經濟上脫離教會之羈絆，意大利北部之自由城市，爲平民文化之發祥地。民族國家之興起，在火藥發明以後，北方諸國之政府，藉火藥之力使其鞏固，於是中古時代文化統一之傳統，遂漸爲之打破。十六世紀之宗教改革即代表此種趨勢，北方之新教脫離羅馬舊教，而獨立。新教之分派多與民族有關，此類民族的宗教其勢力不足以凌駕君主之上，在英國則英王兼爲宗教領袖。新教徒以爲眞理可以直接求之聖經

，得之於思維，上帝與個人靈魂之間，可以直接往來，不必假手於教會，與於思想上之影響，實爲前所未有。在十七世紀英國與荷蘭稱爲新思想之園地。笛卡兒寓居荷蘭垂二十年，洛克亦曾流寓荷蘭五年。

中世紀神學家心目中之上帝，近代哲學家有種種說法，然理性與啓示兩者不可得兼，能自圓其說者往往不能令人相信，能令人起信者往往不能自圓其說。笛卡兒首創我思故我在之原則，成其智識論之核心。笛氏以後之哲學派與智識論，皆受其影響。笛卡兒爲虔誠之天主教徒，信教甚篤，承認心與物與神三者可以並存。德人萊布尼茲（Leibniz 一六四六至一七一六）欲從形而上學證明上帝之存在。彼謂宇宙間萬物森羅，必非盲目之自然勢力所造成，此偉大之造化設施全知全能者，當有以名之，特名之曰上帝。永久眞理必有其事，乃在上帝心中。上帝彷彿造出無數之鐘，各不相同，各不相謀，其間僅有先天的諧和而已。宇宙間有惡事，不能爲反對上帝大仁之理由。笛卡兒與萊布尼茲均於數學有深邃之造詣。洛克以知覺爲知識之第一步，爲經驗論之開山，在當時爲新穎而富於革命性之學說。洛克之意，宗教上之啓示必須有理性以判斷之。經驗派之新哲學，洛克以後有巴克萊，而完成於休謨。白克萊否認外物之存在，於神則證明其存在。休謨則以爲除心性外固然無物，否認靈魂，遂完全拋棄形而上學。除直接觀察及數學與邏輯知識外，休謨只認爲「可能的智識」，迎拒兩難。因果關係無非一種聯繫一種推論而已，信仰亦可作如是觀。盧騷異軍突起，謂信仰本不基於理信而基於情感，且謂心優於腦。近代神學，訴於人之感情，而不訴於人之理智，其說實起於盧騷。康德亦謂上帝觀念不能訴之於理性，而當訴之於道德律。道德之行爲出於道德律之命令，但問動機，不問功效。康德以爲宇宙有秩序，可以證明宇宙有一建築師，不能證明有一造物主。自宗教勢力衰落以後，道德學說不能乞靈於未來世界因果報應之說。與康德動機論相對立者，有邊沁一派之功利論。邊沁以法律代上帝，法律與制度旨在調和私利與公益。最近美國一派之工具主義或實驗主義，以詹姆士（William James 一八四二至一九一〇）爲大師。詹氏視宗教爲一種人文現象，其目的在使世人快樂，誠能如此，不妨令人信仰宗教。依此說法，聖誕老人亦不妨相信實有其人。羅素以爲此乃一種慈善事業，而非哲學。又謂以信仰代眞理，爲現代哲學之通病。除吾人自心及心力作用外，有無上帝之存在，此一問題，至今哲學未有滿意之解決。

（六）論人物

羅素以爲一代才智之士對於當時社會之態度，大致可分三派，一曰建設派，一曰激烈派，一曰悲觀派。建設派爲造歷史之人物，視人爲社會一分子，深信欲增進個人之利益，莫如致力於公共之幸福。彼等富於創造精神，以世事大有可爲，充滿樂觀積極之心情。至其成功之要素，羅素以爲在於能知古知今，以理性爲指針，而應用之於各種實際問題。研究古人學說，非崇拜亦非非薄，而爲一種瞭解的同情，是即所謂批評精神。古人所得任何問題之答案，決非完全無缺永久不變者，對於古人之議論務當研究其何以似若眞理。知古之說如此。羅素以爲凡首創一種新觀念者，往往與時代相距太遠，並世之人視爲愚昧，故其人多不知名，而不久爲人所遺忘，其後時機成熟，穎脫而出，歷史上以新思想知名之大人物，往往爲脫胎於前人之第二手，然其偉大之處，正在其能認識時代，使所播種子得以開花結實，知今之說如此。羅素延譽之人物論，自以建設派爲正宗，於洛克以來之自由主義，津津樂道。已見前述。其後若邊沁等之哲學激進派，實際彼等爲溫和的革命家，亦屬於同派。至於杜威一派之工具主義，羅素以其重行輕知，不免過度，蓋成敗利鈍，未必皆可逆覩，若一事必求效果，效果又有效果，無窮追問，必無是處。

羅素所舉之激烈派，又分二派，一爲浪漫運動，一爲惟物史觀。浪漫運動偏重情感，趨於極端。羅素以爲感情浮露而易致，理知深沈而難能。感情獨來獨往，理性必須與人共之。感情只顧目前，理性必須計及未來。人類非能遺世獨立，與人爲善，即不能專主情感。浪漫運動發於盧騷，由今觀之，盧騷之說貌似倡導民治，實則多爲極權國家張目。羅素於尼采之

流尤痛斥其非，謂在尼采觀之，林肯卑下而拿破侖偉大。彼等心目中只有普遍的仇恨與恐懼，而無普遍的同情與愛。論事專從痛苦着想，欲置人於死地，不訴諸事實而訴諸熱情。其大謬在蔑視仁愛，不知此實世界之所由立。尼采學說可謂此路不通，納粹德國之覆亡即其明證。羅素對柏格森亦大不謂然。柏氏主張以行動而行動，以思索為夢想，然則人與禽之辨何在？柏格森亦一虛驕之派系，其談生命之流，似蓬勃有朝氣，按其實宛如空中樓閣，無異白晝作夢。馬克思歷史的惟物觀，羅素自稱受其影響，謂此中實有至理，但羅素表示不能完全贊同，前已述之。羅素杜威均曾遊歷蘇俄，杜威不贊成馬克思學說，謂其近於神學，不贊成暴力革命，謂將流於獨裁。羅素自稱就此點言，彼與杜威具有同感。

悲觀派為亂世之病態，對現實世界失望甚深，又無挽回世運之自信心，徬徨無所宗主，恐懼之念多於希望，既以改革為不可能，不欲積極行善，但願逃避禍患，獨善其身。悲觀派之哲學非為前導之炬火，而為轍後之餘燼。厭世思想又可分為四派，曰抗議派，懷疑派，放達派，苦行派。當希臘晚年擾攘之世，以上諸派均有表演。抗議派憤世嫉俗，貶斥一切，以為世事一無當意者，終至於麻木不仁，不問不聞。懷疑派為懶人之自慰，以無知為知，隨俗浮沉，一無建樹。自文藝復興後宗教上之懷疑派，有科學研究之勢力以繼之，而在古代僅有破壞而無建設。放達派自以為看戲者比做戲者為高尚，節飲食，安淡泊，高蹈遠引，自尊樂趣，其弊為不識時務，消淡亡國。苦行派抑制一切情感，心如槁木死灰，反對享樂，視得失如浮雲。以上各派有其共同之點，即為個人主義與命定主義，以為吾人不能改變將來，猶如不能改變過去，故委天任運，而寄託其希望於來世與天國。羅素之論黑暗時代有云，一代聰明才智之士，不努力挽救文明，圖除外族，改革內政之積弊，而盡力於勸諭童貞之美德，與異教不受洗禮即將淪入地獄之說，無怪乎黑暗時代為有史以來最殘忍最迷信之時代。羅素以為西洋哲學多持樂觀進取之態度，故述悲觀之思想有反襯之作用。

羅素以為欲建立新哲學，開創新世界，必須知古知今，即綜合上古中古近世各時代之哲學，已見前述。又致期望于東西文化之交流溝通，謂西方僅為世界之一部，如歐洲中古黑暗時代，在中國正為盛唐文物昌明之世。羅素以為西方人士往往以西歐文化代表世界文化，此實狹隘之觀點。自文藝復興以後，西歐在世界所居之優勢，一部分由於科學與技術之進步，一部分由於中世紀以後積漸發達之政治制度。但謂此種優勢必能保持永久，實無理由可言。在此次大戰中，蘇聯與中國均能表現偉大之力量。蘇聯為東羅馬帝國之傳統，中國則行孔子之道。印度如能解放，必為東方新貢獻之另一因素。故今後數世紀世界文明之內容，較文藝復興以來，更為繁複而豐富，自在意料之中。大戰以後，吾人當承認東方與西方之平等，不但為政治上之平等，尤當為文化上之平等。此種心理上之變遷，其影響所及定屬異常深遠而異常重要云。

論漢代封建制度

黎子耀

漢制諸侯稱王，王即漢書百官表中之諸侯王。周時天子稱王，其下為侯。戰國諸侯皆僭王號，甚且齊秦互帝。至秦遂定天子稱帝之制。漢之天子稱帝，諸侯稱王，係沿戰國以來之舊。次于諸侯王者為列侯，一曰徹侯。避武帝諱，改曰通侯。次之，有爵而無國邑者為關內侯，其有加異者則賜食邑。凡此皆與封土有關之爵位也。

高帝既褒功臣，刑白馬而盟，曰非劉氏不王。後漢初，宗室將王號者多，朱祜言於光武曰「古者人臣受封，不加王爵，可改諸王為公」（後漢書本傳），遂有建武十三年降趙王良等為公之事。是於王侯之間，曾置公爵一級，此其異於西漢者。兩漢列侯，功大者食縣，功小者食鄉亭，西漢時，其食縣食鄉亭者，縣亭之字，不入侯號。其鄉為單名者，亦有某鄉

侯之稱，具見功臣表。縣侯鄉侯亭侯之號，乃自東漢爲然。公主亦因其食邑而有縣主鄉主之名。以上爲漢代封建制下之爵次。本文在說明此一制度之內容，並爲其演變之迹焉。

漢代之侯，雖有封土，然皆壤地褊小，無足重輕。漢之封建制下，足以影響政局者，唯諸侯王耳。高祖初定天下，異姓而王者八國。其後次第翦滅，所餘只長沙一國。乃大封同姓，分立諸藩，皆跨地連城，龐然大國，然其所謂封建，與周代封建之制，迥乎不侔。蓋封建制度之特徵，一在政治權與經濟權之合一，一在土地層層之分割。所謂政治權與經濟權之合一者，就政治方面言之，封主爲其地之統治者；就經濟方面言之，封主爲土地之所有者。其下之人民，既有政治方面人民的身份，復有經濟方面農奴的身份。封主與人民，皆一體而各有其兩面，因而公法私法，合而爲一。所謂土地層層之分割者，諸侯大夫家臣之間，土地以次授與，而諸侯大夫僅保留其土地之一部分。此種土地之以次分割，其影響所及，爲由此而生之道德觀念，關係於政治者，至鉅且大。封建制下，受地之人，僅效忠於土地之授與人，家臣宜忠於大夫，而不可效忠於諸侯。故子韓晳之斥南蒯也，則曰「家臣而欲張公室，罪莫大焉。」反之，在上者之施惠，亦僅能及於其所屬，而不可及於其屬外之臣民，故晏子之言禮，則曰「在禮，家施不及國。」（俱見左傳）。此種典型的封建制度，至戰國而漸次破壞。各國內部皆趨於政治之統一，中央之集權。前之所謂郡者縣者，皆爲封土，至此乃異其性質，而失其封建之意義。至秦統一六國，此郡縣制乃行諸天下，始皇乃郡縣制之推行者，非郡縣制之創始者也。

吾人既明封建之特徵，可持此以衡漢制。自表面觀之，王之政治權與經濟權，似爲合一，實則其所食之租，與國家之徵稅於人民，同其性質，究與地主之於農奴，相去懸遠。此種殊異，關係於政治者尚小。至漢制之下，土地未嘗以次分割，此一差別，則關係於政治者甚大。因之王國內部乃爲政治之統一與中央之集權。有封建制度之名，具郡縣制度之實。漢初藩國與帝室間之情勢，宛然戰國列強形勢之復活，天子欲收「大邦惟屏，大宗惟翰」之實效，抑已難矣。

鼂錯言漢初同姓諸王封土之實嘗曰：「昔高帝初定天下，昆弟少，諸子弱，大封同姓，故孽子悼惠王王齊七十二城（高紀作七十三縣），庶弟元王王楚四十城（楚元王傳及高紀俱云王三十六縣，史記作四十餘城），兄子王吳五十餘城，封三庶孽，分天下半。」（漢書吳王濞傳）反之，天子自有之郡，其完整者，據漢書諸侯王表所云，不過十五。餘郡則廁諸國間，與天子十五郡之地，不相連屬。高帝之始意，鑒於秦之孤立與周之分裂，使封建郡縣兩制並存，期收相濟之效。然封地過大，遂成尾大不掉之勢，故遠見之士，知非予以削弱，則其爲亂之烈，殆有不可勝言者矣。削弱之計，綜其所論所行，不外三端。一曰以法削地；二曰析爲數國；三曰推恩分封。

所謂以法削地者，諸王有罪，即削其國土。如七國亂前，楚削東海郡，趙削常山郡，膠西削六縣，皆以罪戾而削地者。淮南王長殺辟陽侯，故袁盎言於文帝曰「諸侯太驕，必生患，可適（同謫）削地」。其後諸侯反謀日亟，乃有鼂錯奏請削地之主張，力持削之亦反，不削亦反之論，吳楚七國之叛，卒以此爲其誘因焉。

削地之外，則有析其國土，分爲若干王國之舉。呂后從諸呂之計，殺三趙王，滅梁趙燕以王諸呂之外，分齊爲四，曰齊，曰濟南，曰琅琊，曰城陽，此析裂王國之始也。文帝即位，四國復合而爲齊。然至孝文二年，復分齊爲三，曰齊，曰城陽，曰濟北。十六年又復就三國之地，分爲六國。曰齊，曰濟北，曰濟南，曰菑川，曰膠東，曰膠西。此一齊而有前後三次之分裂也。文帝析齊之外，又析趙爲二，曰趙，曰河間。析淮南爲三，曰淮南，曰衡山，曰廬江。景帝之時，踵行此策，趙已析出河間，至此又別立廣川，中山，清河，常山四國。文帝從賈誼之言，王已子以制同姓諸王，遂封梁與淮陽，而以梁之封城，最爲遼闊。梁孝王傳云「居天下膏腴地，北界泰山，西至高陽，四十餘城，多大縣。」孝王既薨，景帝乃分其地爲五國，曰梁，曰濟川，曰濟東，曰山陽，曰濟陰。皆所以強幹弱枝也

一一五

。

推恩分封之計，倡議於賈生，功成於主父。文帝六年，賈誼疏請衆建諸侯，以分諸侯王之勢。謂「欲天下之治安，莫若衆建諸侯，而少其力，力少則易使以義，國小則亡邪心。」其具體辦法有三：一曰割地定制，疏云「令齊趙楚各爲若干國，使悼惠王幽王元王之子孫，畢以次各受祖之分地，地盡而止，及燕梁它國皆然」。二曰預置空國，疏云「其分地衆而子孫少者，建以爲國，空而置之，須其子孫生者，舉使君之」。三曰保全侯國，疏云「諸侯之地，其削頗入漢者，爲徙其侯國，及封其子孫也（同他）所，以數償之。一寸之地，一人之衆，天子亡所利焉。」所可注意者，意在於王國之內，別立侯國，以上屬於王，非別立王國，而南面稱孤。故其上文云「曩令樊酈絳灌據數十城而王，今雖以殘亡可也，令信越之倫，列爲徹侯而居，雖至今存可也，然則天下之大計可知已」。此點可於其疏文所擬之第三項知之。諸侯王有罪，則削其國土，所削必爲邊地。然邊地有爲新建侯國之所在，故特爲此保全侯國之道。（按舊注誤斷文句，並曲解辭意）若於王國之外，別立王國，則於建國之議後，何爲忽及此保全侯國之道耶？史言「文帝采賈生之議分齊趙」（漢書諸侯王表序），此似是而非之論。文帝之析諸國也，所立皆爲王國，新建之邦，脫離本土，遠非賈生國內建國之意。漢之諸侯王與諸侯，實爲兩事，而諸侯一詞，廣泛言之，亦可兼諸侯王而言，故二者易於淆混也。誼議既上，文帝不納。誼乃別立大封梁淮陽之說，吳楚亂時，固嘗收其功效；然此亦苟全當前之計，徙貽後日之憂者也。

漢初大國，雖一再分割，終以土地繼承之權，屬之適嗣，王國土地，不易分散。武帝時主父偃云「今諸侯或連城數十，地方千里」，因請「令諸侯得推恩分子弟以地侯之」。正祖賈生之策，並非偃之創見，此又論史者所不可忽也。自是藩國益分，支庶畢侯。東漢繼行此策，故兩漢王國，見於地理志郡國志者，大都不過數縣焉。武帝推恩之令，或較賈生之說行之更爲徹底。景十三王傳云「令諸侯以私恩，自裂地分其子弟，而漢爲定制封號，輒別屬漢郡」。誼議於侯國之上屬於王，抑或上屬於郡，未嘗明言；然就削地從國一端度之，疑當上屬於王，今別屬漢郡，是百尺竿頭，更進一步矣。此亦前後勢異，因而彼此事殊。諸侯王制之變質，以景帝時吳楚七國之敗爲一大關鍵。武帝時，諸侯王已盡喪其政權，縱使侯國上屬於王，終於名而亡實，惟是武帝並此區區虛名，亦吝不與耳。

漢之封建王國，有郡縣國家之統一，無封建國家之分裂，其如前述。賈生主父之策，無非欲使封建之國，實有其封建的政治形態，可謂以封建制封建，此其政治意義之所在也。

諸王封國過廣，固足危及天子之郡縣，然就社會的因素言之，其始亦有利於封建之諸侯，而不利於郡縣之天子者。此點已由賈誼見及。其感諸侯王之勢力，亟宜削弱者，動機當亦在此。漢書本傳載誼疏云「今淮南地遠者，或數千里，越兩諸侯而縣屬於漢。其吏民繇役往來長安者，自悉而補（按補字疑係備字之誤），中道衣敝，錢用諸費稱此。其苦屬漢，而欲得王至甚，逋逃而歸諸侯者，已不少矣。其勢不可久臣之。」於郡縣封建並存之時，此殆爲郡縣制度之痼疾，以賈生之憂國，心所謂危，欲不痛哭流涕，其可得耶？

漢郡中之人民，既願逋逃而歸諸侯，而諸侯王之不逞者，乃極力召納亡命。如淮南王長「收聚漢，諸侯人，及有罪亡者，匿與居」，（本傳）；吳王濞亦然，本傳言「它郡國吏欲來捕亡人者，頌（通公）共禁不與」，如此三十年，以故能使其衆」。燕王旦「坐臧（同藏）匿亡命」，削良鄉安次文鄉三縣」（本傳）。漢郡之人亡之諸侯者有法，淮南王長傳云「諸從蠻夷來歸誼，及以亡名數自占者，內史縣令主」，即謂內史縣令主坐其罪，其情節重大者，則削封地也。古之部落時代，或建封時代，奴隸往往逃亡，以謀解放。他一部落，他一國家，或他一采邑，輒容縱之以爲己用。此爲部落，國家，采邑間交惡之由。余嘗謂商紂之亡，召納諸侯逃臣，爲一要因。武王作牧誓，數紂之罪曰「乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，俾暴虐於百姓，以姦軌於商國」。唯其若此，致結怨於諸侯，周之伐

紂，諸侯不期而會者八百，其故亦不難求其解答矣。春秋時，亦嘗例具在。楚子從其臣無宇之閽人，即其一也。左傳云「楚子……爲章華之宮，納亡人以實之，無宇之閽入焉。無宇執之，有司弗與」。觀無宇之辭則曰「周文王之法曰：有亡，荒閱。所以得天下也。吾先君文王作僕區之法曰：盜所隱器，與盜同罪，所以封汝也。若從有司，是無所執逃臣也。逃而舍之，是無陪臺也，王事無乃闕乎！」。秦漢之後，中國罪人，往往逃往塞外以期得其自由；依附胡人，轉而爲害於中國。漢之諸侯，召納亡命，蓋由來有自也。

漢沿先秦遺俗，養士之風頗盛。結客報仇之事，東漢猶然。諸侯之結納賓客，文人術士之外，不爲亡命之徒，即屬遊俠之士。如鄒陽言淮南王長之養俠曰「淮南連山東之俠，死士盈朝」，（鄒陽傳），又如淮南王安，傳言「其羣臣賓客，江淮間多輕薄，」而江都王非亦「招四方豪傑」（本傳）。主父偃傳言偃「游齊燕趙中山，皆莫能厚客，迺西入關」，是則偃之請下推恩令者，殆有懲於諸侯養客而不已容，其事與戰國縱橫家之所爲，如出一轍也。中興之初，禁網尚闊，諸王多養賓客，識者憂之，故馬援謂司馬呂種曰「但憂國家諸子並壯，而舊防未立，若多通賓客，則大獄起矣。」（馬援傳）至明帝時，法憲頗峻，沛王輔傳云「自是後，諸王賓客，多坐刑罰，各循法度」，而淳謙者如北海王興，雖所禮爲名儒宿德，亦「謝絕賓客，放心音樂」矣。

諸侯收藏亡命，結納賓客之外，又復收攬民心，施其小惠。吳王濞者，吳楚七國叛變之禍首也。其免民更賦，足以見其用心。漢時徭役更迭爲之，曰卒更。更迭以服徭役者，曰更卒。更卒指人，卒更指事。卒更分爲二事，一爲踐更，一爲過更。漢書昭紀注引如淳曰「更有三品，有卒更，有踐更，有過更」，實止二品，淳說未確。踐更者，以身服役之意，有次値而親身服役者，有代人服役而取傭値者。過更者，以役過之於人而納繳更賦，故更賦亦可以過更稱之。吳王濞傳言「其居國，以銅鹽故，百姓無賦。卒踐更，輒予平賈。」（平賈者，賈同價，指傭値之公平價格）拙作補後漢書食貨志論兩漢吏賦，於此嘗解之云「此所言踐更之卒，指次値應役不受傭値者而言。吳王欲示惠於民，亦復予以傭値。蓋更賦所以代身役者。貧者出力，故願踐更；富者出錢，故納更賦。吳有賦時，富者既皆納錢，則貧者次値踐更，自無傭値。今吳無賦，是富者不出錢矣。富者既不出錢，貧者可不出力，其非代人踐更而往役者，自須予以傭値，而後吳王之所示惠於民者，貧富惟均矣」。

綜上所述，不外指明足以危及郡縣之漢代諸侯王國，與社會經濟之因素，其間關係，不無闡發之餘地也。

吳楚七國之亂後，諸侯益失其勢，從此雖封建郡縣並存，而封建之力無復能危及郡縣矣。先是諸侯於其封國之內，斷獄治政，得專生殺。王侯皆得自置吏（見高紀十二年詔）據高五王傳「時諸侯得自除御史大夫，羣卿以下衆官如漢朝，漢獨爲置丞相」。然亦有特許其自置國相者。如薄昭之諫淮南王長曰「漢法，二千石缺，輒言漢補。大王逐漢所置，而請自置相二千石。皇帝骫天下正法，而許大王，甚厚」。韓安國傳「梁王以至親故，得自置相二千石」。（趙翼廿二史劄記有漢初諸侯王自置官屬條，惜於此事甚少發明，且誤會史意）至王官職掌，百官表序云「有太傅輔王，內史治國民，中尉掌武職，丞相統衆官」。景帝欲盡去諸侯之權，乃令諸侯王不復治國，惟得衣食租稅（見百官表序）由此引起王國相職之變遷，則甚可注意。王國內史治民，故其地位與漢之郡守相埒，而相統衆官，故位在郡守上。景帝雖改王國之丞相爲相，未嘗貶抑之也。汲黯爲淮陽守，武帝「秩黯諸侯相，取其思竭忠也」（汲黯傳）孔光傳云「是時（宣帝時）諸侯王相在郡守上」。此武宣之時猶然。漢之郡太守，位二千石，知王相之位，當爲中二千石，淮南王長及韓安國傳所謂置相二千石者，蓋省言之耳。至元帝時，王相之職，始加貶抑。初元三年紀云「春，令諸侯相位在郡守下」，顏師古注「此諸侯謂諸侯王也」。宣帝時，王相猶位郡守之上，元帝縱欲貶抑王相，左降一級，令與郡守平行可也，今忽驟降二階者，蓋自武帝以來，或以罪除削郡，或以推恩裂土，王國之地，甚且小於

一郡，益以貶抑諸侯之心，王相名位，遂爾劇降也。至成帝時，始得與郡守齊序。百官表序云「成帝綏和元年，省內史，更令相治民，如郡太守，中尉如郡都尉」。此次更制，係翟方進何武所建言。何武傳「與丞相方進共奏言：往者諸侯王斷獄治政，內史典獄事，相總綱紀輔王，中尉備盜賊。今王不斷獄與政，中尉官罷，職并內史。郡國守相委任，所以壹統信，安百姓也。今內史位卑而權重，威職相踰，不統尊者，難以爲治。臣請相如太守，內史如都尉，以順尊卑之序，平輕重之權。制曰可。以內史爲中尉。蓋王相本統內史中尉二官，其後中尉官罷，職并內史。此種變更，究在何時，無可考見。大抵在景帝省減諸侯王官員吏時。自是王國之內，文事武備，俱掌於內史之手，而相所以輔王，王既不復治民，故相職亦同虛設，實權盡歸內史。成帝更制之後，相與中尉，同於郡守都尉，則相之祿秩爲二千石，中尉之祿秩爲比二千石。哀帝紀云「傅相中尉，皆國二千石」。中尉爲比二千石，泛言則爲二千石，可知王相郡位守上時，其秩爲中二千石，而史傳所言二千石乃係泛指之說，確乎不可易也。

景帝又復省諸王之御史大夫，廷尉，少府，宗正，博士等官。於大夫，謁者，郎等官之長丞，皆損其員。且天子爲之置吏。（據景帝記，罷御史大夫官在中三年，更相名在中五年，百官表序統言中五年，誤也）。僅四百石以下，自除國中。（見衡山王賜傳注）景帝之抑諸侯王，可謂至矣。此後之諸王，既盡喪其政權，而有司亦無時不媒孽其短，其處境殆不可終日。武帝初立，故中山王勝訴上曰「今或無罪，爲臣下所侵辱。有司吹毛求疵，笞服其臣，使證其君，多自以侵冤」。帝乃省有司所奏諸侯事，加親親之恩焉。然後猶下推恩之令，又附益諸法，且其擇王，必求其「無咎無譽」（見趙王彭祖傳），於諸王政權盡喪之餘，防閑猶屬近情；至成帝時，東平王求太史公書（即史記），而王鳳謂「太史公書有戰國從橫權譎之謀。漢興之初，謀臣奇策，天官災異，地形阨塞，皆不宜在諸侯王」，終於不許，則未免可哂矣。

武帝之立左官律，附益法，俱見百官表序。高五王傳贊又譏阿黨法，或亦武帝所立。「諸侯有罪，傅相不舉奏爲阿黨」，此張晏之釋阿黨，或屬近是。惟左官附益二辭，舊解俱未審諦。顏注「漢時依上古法，朝廷之列，以右爲尊，故謂降秩爲左遷，仕諸侯爲左官也」，其釋左官爲貶秩則是，其言「仕諸侯爲左官」似非。按彭宣傳，宣於成帝時以王國人出爲太原太守，哀帝時，宣爲左將軍，後策免宣曰「有司數奏言：諸侯國人不得宿衛。將軍不宜典兵馬，處大位。朕唯將軍任漢將之重，而子又前取淮陽王女，婚姻不絕，非國之制。」於諸侯王有婚姻關係者，因而外放，此蓋左官律也。馮野王娣媛爲元帝昭儀，生中山孝王。故成帝時，野王以王舅左遷，有司奏「野王王舅，不宜備九卿」，以秩出爲上郡太守。馮立爲諸曹（按漢之諸曹，爲內朝臣，天子親近之官），以王舅出爲五原屬國都尉。馮參出補渭陵食官令，丞相翟方進謂參曰：「君侯以王舅見廢，不得在公卿位」，意頗惜之。此皆依左官律而外放，非謂令其仕諸侯也。張晏引鄭玄云：「封諸侯過限曰附益」。周壽昌以匡衡傳中「擅以地附益大臣」之語，證成其說。余意附益之事，其道不一。增益土地，乃其一端。蕭望之傳云「又使賣買，私所附益凡十萬三千」，是附益云者，乃指經商貨殖。推而至於放債牟利，何莫不在附益之列。如後漢書竇憲傳云「（竇瓌）坐與假貸人，徙封羅侯」，即放債獲罪之例。顏注取論語附益之義，解謂「背正法而厚於私家」，其說較爲圓通。考景十三王傳，趙王彭祖「使使即縣爲賈人榷會，入多於國租稅」，武帝附益之法，殆有感於此而立歟？

諸侯王權，自景帝以後，終于東漢，莫不皆然。東漢王官亦爲相與中尉，故廣陵王荊傳云「使相中尉謹宿衛之」。東漢之王，因不能自治其國，遂就本國，不如以久留京師爲樂。與西漢以來，列侯不欲之國，同一情實。故天子之篤於情愛者，輒留諸王不遣。此宋意於章帝時有遣諸王歸國之奏，謂「當早就蕃國，爲子孫基阯。而室第相望，久磐京邑；婚姻之盛，過於本朝；僕馬之衆，充塞城郭；驕奢僭擬，寵祿隆過」。（本傳）建初七年，大鴻臚亦嘗以此爲請。（東平王蒼傳）其後鄧太后臨朝，楊厚謂

「諸王子多在京師，容有非常」，太后始納其言而悉遣之。（楊厚傳）此又慮其在京干預政事也。

漢興以來，宗室子弟，無得在公卿位者。明帝之拜東平王蒼爲驃騎將軍，位在三公上（見東平王蒼傳），則爲特例。亦由王不治國，王子愛重其人，故畀與朝職耳。

漢之列侯，高帝皆令得置吏（見高紀十一年詔）。吳楚亂後，諸侯王既不得自置吏，列侯想亦同然。後漢書百官志「每國置相一人，其秩各如本縣。本注：主治民如令長，不臣也」。當係沿西漢之舊制。惟其所言不臣之語，尚有待於商量，何則？諸侯王及列侯，雖不治國與不自置吏，然其與吏民之君臣關係，猶自保存。廣陵王荊傳所云「使相中尉謹宿衞之」。此爲顯證。若非臣之事君，何得云乎宿衞？後漢書中，往往王侯有罪，情節輕者，仍許食租如故，惟下詔不得臣屬吏民。（見廣陵王荊，楚王英，竇瓌，馬防各傳）。若非先得臣屬吏民，詔中何必更爲此語乎！

西漢以來，列侯多不願歸國。文帝時，以「列侯多居長安，邑遠，吏卒給輸費苦」（二年紀詔語），令其之國，此議自賈誼而發也。次年免丞相周勃，遣就國，以爲列侯之表率。大抵列侯皆耽於京師之逸樂，以遠行爲苦，故景帝後二年有「省徹侯之國」之詔。田蚡傳「諸外家爲列侯，列侯多尚公主，皆不欲就國，以故毀日至竇太后」。蚡欲令列侯之國，然亦徒然耳。

漢之列侯，止於食邑，在政治上，無足論者。至其食邑之實象，可得而言。封列侯者，或以功臣，或以恩澤，或以宗室，或以外戚。西漢自申屠嘉於文帝時以關內侯爲丞相，封故安侯，遂開拜相封侯之端，終西漢之世爲然。漢書公孫弘傳言丞相封自弘始，蓋以申屠嘉尚以有爵封侯，無爵而拜相封侯，則自弘始也。東漢酬汗馬之勞者，亦備列侯。自餘異姓之封侯者，不以恩澤，則當有定策之功勞。

漢書百官表序「列侯所食縣曰國。皇太后皇后公主所食曰邑」。後書百官志云「凡縣，公主所食湯沐曰國」，此則與西漢異也。後書東平王蒼傳「舊典諸王女皆封鄉主，乃獨封蒼五女爲縣公主」。準此以推西漢之制，大抵公主食縣，翁主食鄉。

此類封邑中，侯與吏民，名義上有其君臣關係，然侯不治事，國相又非自置，故侯之與相，其間不外租稅授受之關係而已。侯之與農民，不獨與原始封建制下地主農奴之關係不同，抑且與莊園制下地主佃戶之關係亦異。後書百官志本注云「國相納租於侯。」侯與農民之間，其經濟關係與國家之徵稅於人民者同也。

侯國皆在郡中，自下推恩令後，王國之內，始多侯國。先是王國初封之時，其地或有侯之食邑者，輒爲徙之。如文帝易侯邑在淮南者，使淮南王長得三縣之賦。天子之十五郡，諸侯王表序言「公主列侯，頗邑其中」。關內侯食邑，如滔胥食關內之邑（見呂后八年紀注引），按漢書田蚡傳載賜小史關內侯此小史係食關之道鄉戶。因在陳留，明關內侯食邑，不限於關中。因關內侯係秦爵，秦在關內，故有此號。漢儀不限於關中，則食邑自可位於關東，如滔語誤。（七國考引呂覽齊景公時有關內侯，則謂關，不專指函谷）。

侯之有封邑，輒以食若干戶爲言。然其稅入之多寡，仍係以封界之廣狹爲定，不專憑戶數。此點可於匡衡傳知之。傳云「初，衡封僮之樂安鄉，鄉本田提封三千一百頃，南以閩佰爲界。初元元年，郡圖誤以閩佰爲平陵佰。積十餘歲，衡封。臨淮郡遂封眞平陵佰以爲界，多四百頃。至建始元年，郡乃定國界，上計簿，更定圖，言丞相府。……：郡即復以四百頃付樂安國。衡遣從史之僮，收取所還田租穀千餘石入衡家」。蓋平陵佰在閩佰界外，（顏師古謂在閩佰界內，非也。）樂安城本以閩佰爲界，郡圖誤以平陵佰爲界，故傳中有「案故圖樂安鄉南以平陵佰爲界」之語，郡遂按圖封之，故多四百頃。衡因圖誤而多得田四百頃，故人劾其盜土自益，終以此廢封。此食戶之制，以地爲準之證。初封本以縣鄉爲準，界內所戶數若干，即云食若干戶。界內戶數，不必皆爲整數，此食戶之數，多有畸零也。（如衡封樂安鄉，恩澤表載食戶六百四十七）。封邑唯其以地爲

準，封界既定，故界內增加之戶，仍得食之。功臣表云「訖十二年（高帝十二年）侯者百四十有三人。時大城名都，民人散亡，戶口可得而數，裁十二三，是以大侯不過萬家，小者五六百戶。……故逮文景四五世間，流民既歸，戶口亦息。列侯大者至三四萬戶，小國自倍」。顏注云「自倍者，謂舊五百戶，今者至千也。曹參初封萬六百戶，至後嗣侯宗免時，有戶二萬三千，是爲戶口蕃息故也。它皆類此」。總之，食戶之制，專憑戶數，不以地爲準，則國界必常隨戶數之消長以爲伸縮，將不勝紛更之繁，此又事理之必不然也。後漢書黃瓊傳載瓊議梁冀之封云「今諸侯以戶邑爲制，不以里數爲限。……蕭可比鄧禹，合食四縣」（後書本傳）。初封之時，以戶數之多寡定封地之廣狹；既封之後，歲入之多少，仍與里數有關，因國界已定，界內戶數之增損，足以影響其收益也。

爵位之高下，不盡示其食戶之多寡。西漢王國自推恩分封之後，其戶邑反不及一食戶多者之列侯。如光武帝謂景丹曰「今關東故王國雖數縣，不過櫟陽萬戶邑」（景丹傳）。關內封所食邑，有時較列侯封邑爲多。西漢時，酷吏田廣明傳云「賜小史關內侯，食邑六百戶」，而外戚恩澤表載平津侯公孫弘所食二百七十三戶耳。後漢桓榮爲關內侯，食邑至五千戶，又非常之列侯所不及也。

後漢時功臣封邑之大者，亦行推恩分封之制。如鄧禹吳漢卒後，其封土各分爲三國以分三子。永初時已有紹封者食半租之制，鄧禹傳「時（永初）諸紹封者皆食故國半租，以皇太后戚屬，獨三分食二」，此制始於何時，無可考見矣。

漢時食邑之收入，貨殖傳嘗言其數云「秦漢之制，列侯封君食租稅，歲率戶二百。千戶之君則二十萬，朝覲聘享出其中」。按張衡傳，衡以郡圖之誤多得田四百頃，初僅收入樂安鄉界內之租，界外四百頃之租十餘石，封後數年始得之。錢大昕考之云「衡以建昭三年封侯。……又四歲爲成帝建始元年，衡少收租入三歲矣。此租穀千餘石，即三歲中少收之數，郡初上計簿時遺之官，至是乃復收之也」。漢時生產，每畝三石。四百頃之地，三年之租爲千餘石，適符三十稅一之數。可見當時列侯所徵田租，與國家之所徵者，正復相同。諸此以推列侯之收入，如張衡傳言樂安鄉有田三千一百頃，則衡每年之租入計三千餘石，（三千頃之地產穀九萬餘石）。據表該鄉有戶六百四十七，每戶約年納四石餘，以漢時穀價計之，約合二百錢如貨殖傳所云。

漢之諸侯王既喪其政治之權，與列侯同爲恃土地以生存之階級。因貴族與民爭利，國家懸爲厲禁，故不得經商，不得放債也。每值人口增加，土地問題發生。民亂叢起之時，即侯王沒落之日。兵荒之際，無復租稅，則此輩惟有并日而食，轉死溝壑，徒令千載之下，吾人欲賦哀王孫，一灑杜陵淚耳。

約翰孫新傳（書評）

佘坤珊

（Samuel Johnson by Joseph Wood Krutch. Henry Holt and Co., New York. 1944.）

約翰孫博士（Dr. Samuel Johnson）是一個極幸運的人。他正巧逢到有鮑斯威爾（James Boswell）爲他作傳，而這本傳記又偏偏是一本偉大的文學傑作！

我們熟悉他的爲人勝過他的著作。他的詩是幾乎沒有人念了；他那本出名的字典早已失掉了價值；他的文學見解我們也很難贊同了；可是他的個性和口才我們總是無限的欣賞。現在他雖然已經死去了一世紀半，人們對於他的研究，不但沒有減少反而陸續的增加，「他們不但寫書，宣讀論文，還組織會，聚餐，舉行戲劇表演，和收集遺物。在美國有一種刊物叫約

翰孫通訊，每年出了好幾次。「美國人似乎忘記了約翰孫博士曾經寫過反對美人自主運動的文章。據克路其（Krutch）先生的估計，除沙士比亞外，近代學者以約翰孫博士作終身研究的算是最多了。比約翰孫博士更偉大的文人不知多少，而獨有他在死後能享受到這樣好的命運，豈不是一件奇蹟？

這件奇蹟或者不是偶然的。這二十世紀是一個理智的世紀，對於人生和文學的態度雖然不盡和十八世紀相同，可是比較和十九世紀的浪漫觀念就接近得多了。我們比較容易瞭解約翰孫博士的人生觀，比較容易原諒他的行為和理論的矛盾。他的道德理論是非常嚴格的，甚至於限制了他的文學欣賞，但是他對於朋友是寬大的。因此像鮑斯韋爾一類的浪蕩公子也能夠和他朝夕相處。這樣薄於己而厚於人的性格是約翰孫博士最可敬愛的地方。他雖然不公開的反對教堂的信條，但是理智的天性使得他不能相信死後一定是有一個快樂的天堂。最後，美國人是特別崇拜創業英雄的。雜誌裏和傳記裏時常看到怎樣一個賣報的窮孩子靠自己的毅力和聰明而成了大業。從林肯，佛蘭克林，到愛狄森和福特，都表現了同樣結構的奮鬥史。約翰孫博士一生的奮鬥期間更長，所遭遇的困難更是複雜。他在五十三歲以前一直是在窮困壓迫之下度日，窮得甚至於羨慕有三頓飽飯吃的人：「He that sees before him to his third dinner, has a long Prospect.」

環境障礙之外他還有身體上的毛病；他生下來就染上了腺病，使他的視力和聽覺都受了極大的限制。另外他還患一種憂鬱症，發作的時候使得他自己感覺一種恐懼，深怕會發狂，盡量的用種種方法，或是吃茶飲酒，或是和朋友談話，把那些念頭趕掉。同時他還有窮作家不能有的疏懶。他常說：沒有人不是為了經濟的壓迫而寫作的。一個通常的人有了任何一種缺點已經很難靠賣文為生了，何況約翰孫博士有這麼多？但是他終於達到成功。半世紀的窮苦生活沒有使他的秉性變了寒酸，也沒有使他對於金錢稍加重視。他常被書店裏的人剝削而從無怨言。詩人傳是他成名之後的作品，而所得的稿費祇有二百鎊，但是書店的獲利卻在五千鎊以上。朋友們替他抱不平，他反而說：「這些賣書人是很慷慨的，我沒有理由怨他們。問題不是他們給得太少，而是我寫得太多了」。臨終寫遺囑的時候，他和一個醫生商量應該留給他那個忠實的黑僕多少贍養費。醫生說：「要看主人的情況了，一個貴族能給五十鎊一年就很夠了」。約翰孫說：「我要作最高貴的人，我打算給佛蘭克七十鎊一年」。約翰孫是這樣有趣，這樣可愛的一個人，我們對於他的一生的經歷應永遠是愛好的，鮑斯韋爾那本傳記之所以成功，一部分原因是由於約翰孫博士本身是具有媚人的性格。

自從鮑斯韋爾的約翰孫博士傳問世之後，大家都不勝驚奇，這樣一個淺學的人怎能寫得如此偉大的一本書？這個疑問初看似乎不易解答，但是仔細的想一想，其中的理由也是頗為明顯。因為鮑斯韋爾是那樣的淺學，才肯讓他所最崇拜的約翰孫盡量的說話，而自己却躲在幕後。讀傳的人好像在看一齣電影：祇看見銀幕上的人影而不覺得或想到背後的攝影師，導演，和大批的技術員。換句話說，約翰孫始終佔着主動的地位。若是你把現代的時髦傳記拿來比較一下，就會發覺這種賓主的關係正是顛倒了。越是有聲望的傳記家，越是喜歡把自己放在前面，而把被寫的人當作實驗室裏的一隻老鼠聽憑他擺弄。幾乎沒有一頁能夠讓你忘記你是在拜讀某某名家的大作，處處使你欽佩他的選材嚴格，判斷精確，文筆的流利或刻薄。書中人物的一舉一動都逃不出他的分析，一個人是恍如一個蛙在台上任他解剖的東西！維多利亞女王臨終的時候所想的念頭都被大名鼎鼎的斯特雷其（Strachey）猜着了。

「或許她那將近模糊的腦子裏正在回憶以往的意像，最末一次重溫那很長的一生裏過去的舊夢——幻想到奧斯波恩春天的樹林，盛開着為了畢肯斯斐得公爵的櫻草花——想到巴斯敦公爵的怪服裝和高傲的神氣，以及綠燈下亞爾伯的面色，在拜爾摩那個地方亞爾伯射獲的第一隻鹿，亞爾伯穿着他的藍色和銀色的戎裝：：：她母親頭上的羽毛向着她的小臉上拂來，她父親的自鳴鐘裝在玳瑁的鐘殼裏，一張黃地毯，一些柔軟的花紗纖

邊，和肯新頓宮的樹木和草地。」

不管維多利亞實際的感覺怎樣，斯特雷其的風頭是出足了。講到約翰孫博士的文學批評，斯特雷其有這樣一句名句：「約翰孫的藝術批評幾乎總是精微，或結實，或胆大；具有種種的優點——祇是，他沒有一次是對的。」這叫老鷹吃兔子的辦法：先把兔子帶到高空再摔死在地下而後食之。鮑斯韋爾的寫法和斯特雷其便大大的不同了，他的不可及的一點就在他的文章的平淡，絲毫不露靈采，完全把約翰孫談話的神氣烘托了出來。他的短處反變為他的優點。克魯其先生在評論鮑斯韋爾的時候似乎也忽略了這一點：約翰孫博士傳的空前的成功因為它是一個沒有作文豪野心的人所寫的書。

鮑斯韋爾最幸運的逢到了約翰孫是那樣會說話的人。他就抓住了這一點，盡量的把約翰孫的談話記載下來。他那本大傳實際可以說是一部論語；也可以說，大部份是約翰孫自已寫的。鮑斯韋爾當時所崇拜的人物不止約翰孫一人。我們可以斷定，假如他要寫一本盧梭（Rousseau）傳，服爾德（Voltaire）傳，或是巴奧里（Paoli）傳，結果一定是不會這樣成功的，因為這些人物的談吐是撐不起一部大傳的。

不過祇靠運氣也是不成的。鮑斯韋爾儘管有種種不良的嗜好，可是他有一樣嗜好是值得欽佩的。他一生不斷的寫日記。約翰孫能夠說一個人離開了倫敦就要死，鮑斯韋爾說：「我不能記載的那一天也就該死了。」他既然是為了寫日記而生活，他一定有他獨到的技術。自從他和約翰孫初次見面之後，兩人的交誼雖然繼續了二十年之久，但是為了職業的關係鮑斯韋爾的大部時間是住在蘇格蘭，和約翰孫相處的日子總共祇有兩年多。但是他練習了一種技巧，能於聽了約翰孫的談話之後回到房裏把要緊的句子逼真的記錄下來：約翰孫的語調和字句的裝法變成了他的「第二天性」。大家總以為鮑斯韋爾的習慣是一面聽，一面手拿着鉛筆和紙在速記。現在我們曉得，事實並不如此，他的記憶力是非常強的，他的博聞強識代替了速記。

總之，鮑斯韋爾的約翰孫博士傳是一本劃時代的傳記，他盡了文字的技巧，把文學史上最有趣的個性保留下給後世。他的成功是三種因素會合的結晶：他那空前的藝術，選擇的人物，他和約翰孫的私交。

但是我們二十世紀的學者並不因為鮑斯韋爾的著作而灰心。鮑斯韋爾受了環境的限制不能夠充份的估計約翰孫在文學史上的貢獻，留下來許多漏洞需要塡補的。現在克魯其教授寫的約翰孫就是利用近代學者所發現的材料來補充鮑斯韋爾所沒有看到的地方，用近代的眼光把約翰孫的著作重新做一次檢討。因此讀過鮑斯韋爾那本大傳的人在克魯其書裏仍然可以看到許多有趣的叙述和新穎的見解。

克魯其書中對於約翰孫的早年寫得相當的詳細。這一段歷史對於我們想像中的約翰孫博士是很有影響的。鮑斯韋爾口口聲聲稱約翰孫是一位道德家而沒有充份的描寫這位道德家所經過的引誘和長期的磨煉，或是告訴我們這位道德家富於一般窮人，甚至於道德低落的人，怎樣的同情，或是這種同情心和早年的窮苦生活有什麼關係。和鮑斯韋爾見面的那年約翰孫已經是五十三歲，並且成名了，生活問題也解決了，所以鮑斯韋爾很難想像約翰孫初到倫敦那二十多年的苦日子。約翰孫在那個時期所結交的都是一般窮人，因此約翰孫很曉得衣食不足的人怎樣的不容易講究道德。他不但不卑視那些墮落的人，還覺得他可以和他們相處。同時的作家李却孫曾經自傲一生，沒有接近過一個道德低落的女人，可是約翰孫就坦白的承認有時和下流的女性相處是有趣味的。薩維基（Savage）的詩和人品都是不很高的，祇因為他那流浪的生活是約翰孫所目覩的或是親自經歷過的，所以約翰孫對他的同情心是特別的濃厚。詩人傳裏面的薩維基傳占了三萬七千字，比米爾敦傳反多了八千字！

這一段早年的經驗使得他對於無家可歸的人特別的愛護，也可以解釋他所始終維持的怪家庭：兩個老處女，一個還是瞎子，一個窮醫生，和一個黑僕。他對於這些人是十分的體貼。他自已是極驕傲的人，在牛津讀書的時候，有人看見他的鞋子破得連脚指都露出來了，就在晚上放了一雙新

鞋在他們前，他第二天一絲便把鞋子拋掉了。依靠他的人雖然不一定有他那樣子的傲骨。但他總是深怕自己的舉動使得他們難過。每夜休息之前必要去拜望威廉斯小姐，連貓兒的食料也親自去買而不願驚動僕人。

約翰孫的敲門在英國文學史上還有一個劃時代的意義。他是第一個文人自小就立志要「靠我的文學和我的智能來奮鬥。」這句話是二十歲時在牛津說的，他始終沒有更改一個字。他不幸正逢到青黃不接的時期。在他以前的作家是靠達官貴人的眷顧（Patronage of the great）。這在一般像約翰孫那樣有自尊心的文人是不易忍受的。而同時作家也開始注意大衆的眷顧（Patronage of the public）。約翰孫自從二十八歲那年，口袋裏祇有「兩便士半」，和他的門生加立克一道出發到倫敦去謀生，一直到一七六二年政府給他三百鎊一年養老金爲止，他過了念五年極苦的賣文生活。一個文人需要掙扎這樣的久而仍舊不能糊口。我們幾乎不能相信。已經成名的約翰孫尙且如此，其他的作家可想而知了。約翰孫寫給吉斯斐爾公爵的信不僅是他自己的一篇獨立宣言，同時也使無數的文人得到解放的預告：「一個贊助者，公爵先生，是不是一個人當你正在水裏掙扎的時候袖手旁觀，等到你上了岸却跑來幫忙？你對於我的工作的注意，假如表示得早，是我所感激的，不過遲延得太遲，我不在乎了，不能欣賞了；遲延到我已經孤獨慣了，不能和人家分選個榮譽；我已經成了名，不需要介紹了。我既沒有受惠於前，也不準備領情於後，上帝既然使我隻身完成艱業，我不願社會人士誤會我會得力於贊助者；這一點苦衷，諒不致於有人說我過份。」

克魯其書內關於約翰孫編的字典也有很長的敍述和批評。約翰孫自己承認，編字典是爲了救窮。照他的計劃，這部大書決不是他一個人和六個書記在短短的九年之中所能完成的。他明明曉得法國的大字典是四十個學者費時四十年纔編完的。我們再拿近代的牛津字典來說，有一百多萬的「讀者」也費時半世紀，方得纂成。我們更可以明瞭約翰孫的字典是部文學家的作品，充份的代表他那有趣的個性和偏見。「燕麥」的定義給他機會來取笑蘇格蘭人：「一種糧食在英國普通是餵馬的，在蘇格蘭是給人吃的。」他對於「養老金」的解釋是：「一定額的津款給一個沒有收入的人。在美國普通的了解是發給退休官員的報酬，爲了他有反對政府的功績。後來我們知道，這個玩笑開在他自己身上了，他很費了一番思索是否要接受英王的養老金。遇到一個普通字，他祇好把拉丁語根的字使用上了，結果定義比原字要難多少倍：「Network: anything reticulated or decussated, at equal distances, with interstices between the intersections.」這一類的定義全反映着他談話的風度，都是文學的珍品。

從整部的字典看起來，像這樣子瀟洒的例子並不算多。約翰孫對於字典的發展史是有相當大的貢獻。在他以前的字典，或是祇收集難解的字，或是儘量把所有的字都搜羅在內，約翰孫的字典和它們不同，他收集的對象是普通字，目的在供給每個字的歷史，讀音，定義，最後再引用名人之句子來證明它的標準用法，他在序言裏特別指明這本字典「不是以專家作對象而是爲了大衆編的」。能夠給英文字典規定一個標準和範圍，約翰孫這一番工作實是創舉，後來大大小小的字典都是照着他所規定的路綫而編的。

但是約翰孫還有一個目標是錯的，是現代字典家所不敢贊同的。他要靠字典的力量「保存英語的純粹，和確定我們文學的意義」。現在的字典家都曉得字典的責任祇在記載字義的變化，大家的習慣，而不應以權威自居的。約翰孫的態度充份的代表十八世紀的自滿哲學。他很大膽的幻想一種固定的，完美的文字：「每一種文字既然有它的簡陋階段和衰落階段，我深恐對於古代的熱誠使我把許多罕見的字放在書裏，我決定用錫德尼（Sidney）作我的界線，從伊麗沙白時代的作家所用的字裏很可以刷立一種語言適合任何都雅和實用的條件。假如宗教的文字從胡克（Hooker）的著作和英譯聖經選出；自然知識的名詞從倍根（Bacon）；政治，軍事和航海名詞從羅來（Raleigh）；詩歌和小說採用斯得尼和斯賓塞（Spenser）的文句；并從莎士比亞選用日常生活的字句，那末人類一切的思想不致

於因爲英文字的缺少而無法表達」。現在我們讀了這樣的理論以爲非常的天眞而可笑。其實在這二十世紀仍舊有一部份的學者，詩人，和語言家，還在做維持英語純粹的夢，英國的純粹英語會所發表的文章還不是和約翰孫的論調相彷？

克魯其教授講到約翰孫的文學批評的一部份是特別精細。論約翰孫的莎士比亞和論詩人傳兩章可以倂在一起討論。後人常是嫌約翰孫對於莎士比亞稱讚得不够。克魯其現在很詳細的糾正這個印像，同時證明約翰孫確實把莎翁看得極高。鮑斯韋爾在他的傳裏祇說了這樣一句話：盲目的崇拜莎士比亞是不應該的，是容易被外國人（如法國的服爾德）嘲笑的，約翰孫現在承認莎士比亞的缺點而同時指出莎翁的好處，他的批評才有斤量。現代的人看了約翰孫爲了莎士比亞申辯的話感覺到不耐煩，認爲用不着講的，克魯其告訴我們當時約翰孫是有他的苦衷，他所處的時代不同，那時莎士比亞還沒有被大家公認爲是英國最偉大的詩人，雖然一般的觀衆都很欣賞抄翁的戲劇，大部的文人始終覺得莎士比亞所犯的毛病是太嚴重了，一個批評家在稱讚他的長處之前，有爲他的弱點解說的責任。那些捧莎士比亞的人皆是受歐陸傳統的觀念所牽制。譬如一生以莎士比亞的演員自居的茄立克（Garrick）竟大膽的把罕姆來特的最後一幕删改和比劇兩段删掉了，自己替莎翁另寫了一段補進去。他這樣作法是根據古典派的慣態，以爲一齣悲劇裏面是不應該有小丑上場的。約翰孫爲莎翁申辯的理由在克魯其看來是了不起的勇敢。他說莎士比亞的喜劇和悲劇是不能照慣例來分類的，「他的作品是特殊的一類：描寫眞實的人生，而眞實的人生是善與惡，快樂與悲哀攙雜在一起的，成分有多有少，方式種種不同；因爲生活是這樣子的；一個人的損失就是另一個人的收穫，當一個享受者吃酒的時候，同時有一個哀悼的人在埋葬他的至友。」

講到亞理斯多德所訂的那三項規律，約翰孫一句話就劈開了。「祇是亞理斯多德這樣說是不够的，亞理斯多德是用梭佛克里斯（Sophocles）和尤里比蒂斯（Euripides）的悲劇作模範的，假如他看到我們的悲劇，他的結論也許會不同了」。因此這三項規律是不自然的，是主觀的。「到底莎士比亞是明知故犯，或是根本沒有想到它們，現在無從斷定，追究也是無益。……假如再有同樣的一個詩人把第一幕放在凡尼斯，第二幕放在賽普魯斯，我也不致於怎樣的責備他」。這在古典派的十八世紀不能說不是驚人的論調。

最後克魯其舉出約翰孫不能瞭解莎士比亞的兩點來。第一，約翰孫嫌斯士比亞不夠注重道德：「他常是爲了方便起見而犧牲了道德，太要討好觀衆而忽略勸世的任務，因此他的寫劇似乎毫無道德的含意。……他對於善惡的分配是不甚適當的，他在描寫一個好人的時候也不能表示出來對於惡人的憎惡……；這是他的短處，我們不能因爲他所生的時代是野蠻而原諒他；因爲作者的天職是在改進社會」。這一點影響到約翰孫作批評家的聲譽，他的文學觀念被道德觀念限制了。那末假如照他的理論，莎士比的戲劇既缺少勸世的含意，他怎樣算作一個大詩人呢？克魯其發現約翰孫是給莎翁留了一個及格的辦法。理由是這樣的：文學的宗旨在教人，詩的宗旨在教人之外。又能悅人。因爲莎翁的詩是有極高的悅人的力量，所以他可以成爲詩聖。這樣的解釋，非常勉強！假如莎翁有靈，他是寧可不及格的。

約翰孫的另一個缺點是他對於莎士比亞的天才有幾方面不能欣賞。他那樣極裏智的天性祇認得自然，而自然的解釋常是指人的性格。他最歡喜的地方是倫敦，因爲那裏人最多。他愛好的文學是傳記和寫實的故事，因爲接近人生。他所以稱莎翁爲一個自然的詩人，因爲莎翁的知識都是由於觀察人生而得來的。「除了喬塞……沒有一個英國作家，能够像他這樣描寫人生的本色，並且在其他的近代的語言裏也很少」。「別的作家所寫的人物都是抄來的，獨有莎士比亞用他自己的眼睛觀察人生」。換句話說，他不認爲莎士比亞有超人的幻想力，能够創造經驗以外的人物。而近人以爲莎翁的高處就在能够帶我們到一個新的境，使我們擺脫到平生所遇不到的美。

繼莎士比亞之後，約翰孫最得意的著作是詩人傳。這部晚年的書也是比較最有價值的文學作品。批評這本書，克魯其也費了兩萬字的篇幅。寫傳的動機，像他編字典和莎士比亞一樣，也是外來的。一七七七年四十個書店代表開了一個會，議決印一部英國詩人的集子，選出一個委員會去邀請約翰孫替每個詩人寫一篇「小序」。約翰孫很高興，因爲這是他的拿手好戲。他自豪「有兩件事自信可以做得很好；一件是寫一篇文學作品的序言，述說應有的內容，和怎樣寫得最好：一件是寫結論，指出著者沒有盡職的原因」。無怪乎他寫得特別的快，特別的好。莎士比亞費時前後二十年，字典九年，詩人傳三年就完成了，而且原來的許多「小序」都變成長傳了。約翰孫的新貢獻就是創始了一種文藝傳記（literary biography）。後來的人在選材方面也許比他充實，態度也許比他公正，但是不能勝過他那樣瀟洒的文章。他對於材料的收集是沒有耐性的，他能說，「假如知識從天上落下來，我是願意伸手去拨的，但是我不願討麻煩去尋找它」。他幾乎完全依賴他那超人的記憶力；三十年前讀過的書他可以提起筆來批評。寫到康葛利夫（Congreve）的戲劇他可以這樣說：「我不能詳論他的劇本，因爲多少年沒有看了，但是腦子裏的印像是他的角色太假，不自然，沒有多少生氣」。他的偏見使他批評格雷(Gray)的詩特別苛刻。他不能欣賞米敦（Milton）的長處，一半是由於政黨的偏見，一半是由於他自己沒有欣賞音樂的能力。總而言之，克魯其的結論是，我們讀約翰孫的詩人傳不能認眞的當他一個批評家看。我們祇能欣賞他那有趣的個性，每一篇都充滿了他談話的風度，他的武斷，他的矛盾，他的天眞，和他的人生觀。

約翰孫最不可及的地方是他的談風。克魯其書裏的第十和十一兩章全是以這一個題目爲中心。約翰孫是一個極好熱鬧的人，他最愛倫敦因爲那裏有各色各樣的人可以會談。他自小就有這吸引人的口才，但是到了五十三歲，得了養老金之後，才能盡量的享受滑談之福。朋友們勸他繼續著作，他很不願意：「一個人應該留一部份生命隨他自己去支配。假如一個兵士曾經參加過多少次的戰爭，末了決定要享受安靜的生活，我們是不會責備他的。現在我從談話裏所能給的貢獻和我的著作所能有的貢獻是一樣的」。那末約翰孫和他那圈子裏的人對於談話的看法是怎樣的？範圍和標準與二十世紀的談話有什麼不同？克魯其說：「最顯著的特點是參加的人都覺到是在進行專技的比賽而不致在小節上較量，約翰孫和他的同伴坐下來談話，就好像人家坐下來玩音樂或紙牌。每一個人都盡他的能力出風頭。講得好的話都受到贊許，彼此的技能都評得了高低；大家都能記得其次的聚會是特別精采。：：他們也不是一羣莊嚴思想家。沒有題目是認爲太輕了，不值得提出，也沒有題目是認爲太重了而避開。很自然的他們從一個題目跳到另外一個，從莊嚴的到歡快的」。他們最欣賞的是緊湊有力的警語。

一七六四那年約翰孫和幾位朋友組織了那有名的會，叫做The club，每星期有一個晚上的聚會。裏面有雷諾士（Reynolds），白克（Burke），哥爾司米斯等。後來蓋本（Gibbon），非克斯（Fox），李治孫（Richardson），加立克（Garrick）也加入了。

這些人都是當代有名的畫家，演說家，詩人，歷史家，政治家，小說家，和戲子，可謂極一時之盛。而在他們中間約翰孫被認爲一個中心人物。他的博學，記憶力，經驗，和那有力的智慧，使成爲一個偉大的滑談家，當時人描寫他的談風的記載，克魯其都把它匯在一處，初見到他的人以爲他是個獃子或怪物獨坐在一個角落裏沈思，到他一開口，這個印像完全改變了，他的話就好像「一片烏雲裏放出來的閃電，出口成章，無需潤色」。

從記載下來的談話看來，也可以知道他所牽涉到的範圍之廣。裡面當然有一部份是屬於純粹的文學批評，一部份是關於風俗習慣和社會上的人物，有時對於專門的題目他也大胆的根據理智的判斷發揮他的見解。約翰孫的談話最令人百聽不厭的是他不肯重復自己的或是別人的成句，每一個意思，每一句話都是嶄新的，臨時鑄的。

最後克魯其爲我們解答了一個極重要的問題：鮑斯韋爾在傳記裏所記

載的約翰孫的談話是否忠實可靠？他現在把鮑斯韋爾的私人日記裏的原文和印成的約翰孫博士傳仔細的比較一下，證明傳裏的記載大致是可靠的。他的第一個環中對於鮑斯韋爾相當的刻薄：像鮑斯韋爾這樣的淺學足以保證他不會假造，他決不會憑空的偽造一個約翰孫博士，或是約翰孫的風格，就如同倍根決寫不出莎士比亞的戲劇來。隨後他選出一段來作實際的比較，證明鮑斯韋爾修改的地方祇限於把約翰孫原用的粗俗字句删掉。其他更改的地方是「在使一句話更有力，或更準確」。這句話和前面所講的頗爲矛盾，假如鮑斯韋爾是那樣的淺學，他怎能够把約翰孫的文學改好？克魯其因爲看不起鮑斯韋爾的爲人，而不肯承認他的藝術的高處，實在有失公允。

第十二章大部份的材料是關於約翰孫和鮑斯韋爾到蘇格蘭去旅行的事情。鮑斯韋爾於約翰孫博士傳出版之前已經出版，一本遊記，於是在大傳裏面寫到兩人蘇格蘭之行，就簡單的跳過了。現在克魯其很聰明的把這段歷史補進去。鮑斯韋爾最自鳴得意的傑作是把這位懶於出門的老頭子帶到他的家鄉去觀光，特別是約翰孫一向對於蘇格蘭人是不大看得起的。同時他也曉得約翰孫是醉心於大都市的人，而且祇醉心於一個都市——倫敦，鮑斯韋爾也很知道他對於野景，或是文化低落的社會是毫無興趣的。他居然成功了，多少重的目的都達到了。一方面讓約翰孫看看鮑斯韋爾這一族人在蘇格蘭所享受的聲勢，一方面讓蘇格蘭驚異他的本領，能够把大名頂頂的約翰孫帶出了倫敦的老窩，一方面他要曉得哲學家在馬上，船上，和極窮僻的鄉間，怎樣的應付。結果是，約翰孫因爲有他的哲學護身還能忍受種種食住的不便，而鮑斯韋爾反感到很苦。三個月的旅行史證明了約翰孫原有的態度：倫敦到底是文化優越的城市，自然界的對象是一無可取的。我們現在想像這一對奇怪的同伴漫遊蘇格蘭，矮小的鮑斯韋爾和又笨，又瞎，又聾的約翰孫，一個隨時在指出自然界的美麗，一個始終不表示讚嘆驚奇——確是一幅幽默的畫，當鮑斯韋爾用immense 來描寫一座高山，約翰孫立刻就更正他，還是用a considerable Protuberance 好。鮑斯韋爾興高采烈的說蘇格蘭的弗斯海脫怎樣的勝過若斯但丁海港，或那布洛斯海灣，約翰孫的回答是一盆冷水：「唉，這個世界就是如此，水到處是一樣的。」

克魯其先生的約翰孫是一本學者兼批評家的著作，爲了兩種讀者寫的。普通的一般讀者可以欣賞關於約翰孫的生活和性格的描寫。至於評述約翰孫的著作那一半似乎是爲了文人寫的，他用那樣清楚的頭腦和乾淨的文學把約翰孫的優點介紹給大家，談到鮑斯韋爾的爲人，他常是露出不耐煩的口氣，多少犯了因人廢言的嫌疑，鮑斯韋爾的壞名譽是大家公認的，多罵他是不中用的，反而容易上了他的當。約翰孫也不是常給他釘子碰？拿他作笑柄？然而他毫不在意的把自己的醜事都記在傳裏，而因此增加了傳的價值。我們越是說他壞，越是提高了他在文學上的成就。鮑斯韋爾是專能把短處化爲長處的偉人！